ÉTUDES

SUR

LA SAINTE TRINITÉ

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET C^ie^. — MESNIL (EURE).

231.3
R265

ÉTUDES

DE THÉOLOGIE POSITIVE

SUR

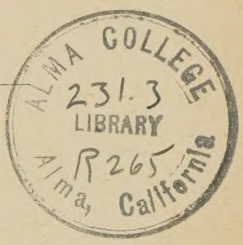
LA SAINTE TRINITÉ

PAR

TH. DE RÉGNON, S. J.

TROISIÈME SÉRIE

THÉORIES GRECQUES DES PROCESSIONS DIVINES



PARIS

VICTOR RETAUX, LIBRAIRE-ÉDITEUR

82, RUE BONAPARTE, 82

1898

Tous droits réservés

6835

AVERTISSEMENT

Le P. Théodore de Régnon, né dans la Bretagne nantaise le 11 octobre 1831, entra dans la Compagnie de Jésus le 7 septembre 1852. L'enseignement des sciences physiques, en particulier pour la préparation des candidats à l'école Polytechnique, occupa la plus grande partie de sa vie. Mais, au milieu de ces travaux professionnels, il réserva toujours une part de lui-même, et la meilleure, pour des spéculations plus hautes encore. Au temps de sa préparation au sacerdoce, les études de philosophie et de théologie avaient captivé son intelligence; il y revenait sans cesse, et souhaitait de pouvoir s'y livrer à loisir. Il en eut l'occasion à la suite des décrets de 1880. Ses treize dernières années, passées dans de studieuses retraites, furent données au travail personnel et à la composition d'ouvrages depuis longtemps préparés par l'étude et la réflexion. Son rêve

le plus cher était une œuvre théologique sur le rôle universel de la Sainte Vierge dans la distribution de la grâce; il n'eut pas le temps de l'écrire. Il publia du moins, à quelques années d'intervalle, *Bañes et Molina* (1883), suivi plus tard de *Bannésianisme et Molinisme* (1890), la *Métaphysique des causes d'après saint Thomas et Albert le Grand* (1886), et le commencement des *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité* (1892).

Vers la fin de décembre 1893, s'entretenant avec le R. P. Provincial, il lui parlait de cet ouvrage, et de son projet de le compléter sans retard. Le premier des deux volumes publiés avait donné l'exposé du dogme et ses formules chez les Pères grecs et latins; le second avait présenté le tableau des théories latines. Pour l'exécution complète du plan annoncé dans les premières pages du tome I, il restait à développer les théories grecques. Ce serait l'objet du tome III, théories grecques sur le Père et le Fils, et du tome IV, théories grecques sur le Saint-Esprit. Tous les deux étaient presque terminés : l'auteur demandait une semaine environ pour en revoir ou en compléter certaines parties.

Bien peu après cette conversation, le P. de Régnon était subitement rappelé à Dieu. Le 26 décembre, vers le soir, on le trouvait, assis au coin de sa table de travail, tranquillement endormi dans la mort. Devant lui était ouvert un fascicule intitulé *Le Fils perfection du Père;* sur un rayon de la bibliothèque adossée au mur de

la chambre, deux cartons contenaient les deux volumes promis.

Le second, on le verra, est inachevé. Quant à l'étude trouvée sur la table, plusieurs indices ont permis de la replacer à coup sûr : c'est la dernière du présent volume. Quelles modifications l'auteur se proposait-il de faire encore à celle-là, ou à quelques autres? Impossible de le dire, et bien plus encore d'essayer d'y suppléer. D'ailleurs, le manuscrit n'offre d'autre lacune que celle de la fin, et la rédaction ne laisse rien à désirer. Aussi l'œuvre posthume paraît-elle ici sans changement. Il a fallu seulement vérifier attentivement les très nombreuses citations, et, çà et là, remplacer une expression par un synonyme, pour éviter une distraite répétition de mots. Encore le style de l'auteur est-il tellement personnel, tellement calculé dans sa belle simplicité qu'il a paru le plus souvent préférable de n'y point toucher. Un lecteur attentif saura bien, s'il y a lieu, redresser une incorrection ou s'éclaircir à lui-même une phrase d'aspect obscur, et il aimera toujours mieux n'avoir pas affaire à un texte amoindri.

Tels qu'ils sont, ces deux volumes vont certainement rencontrer près des savants catholiques, le même accueil que les précédents. Érudits et théologiens avaient lu avec empressement les premiers; ils en ont fréquemment réclamé la suite. Tous loueront encore ici l'étendue des connaissances patristiques, l'élévation des idées, la

pittoresque beauté des aperçus dogmatiques, le choix des comparaisons originales et vives, la franche allure du style. Quelques-uns peut-être trouveront aussi matière à contester; mais les critiques, qu'elles soient ou non en partie fondées, n'empêcheront pas de reconnaître la valeur peu commune d'un pareil ouvrage. Outre la claire et large exposition de tant de vérités, ces *Études* ont, même dans les parties librement discutables, le très grand avantage d'éveiller les esprits, de faire chercher, et parfois trouver, des solutions meilleures que les anciennes, en tous cas de faire réfléchir. Combien de délicates questions où la véritable pensée de tel ou tel Père n'a peut-être pas encore été complètement saisie et exposée exactement! Il y a là un large champ ouvert à tous les travailleurs, aux candidats qui briguent les grades théologiques, aux maîtres surtout du haut enseignement. Pour préparer l'histoire définitive de la théologie catholique, il faut encore une infinité de monographies et d'études de détail. Si l'œuvre du P. de Régnon contribue à multiplier de pareils travaux, il aura rendu grand service. Là même où l'auteur peut-être n'a pas trouvé le dernier mot d'un problème, il aura du moins excellé à y attirer l'attention.

Lui-même se donnait pour un « coureur des bois, voyageant un peu au hasard, et allant à la recherche des beaux points de vue. Lorsqu'il les rencontre, il les

signale aux théologiens de profession, pour qu'ils en fassent leur profit. » Ne pas se reconnaître d'autre mérite, c'était modestie au P. de Régnon; il fait bien autre chose que cela; mais cela même, il le fait on ne peut mieux. Qui ne serait heureux de parcourir le monde grec, en compagnie de ce guide à l'intelligence vive et remarquablement ouverte? S'il invite à regarder, c'est qu'il y a quelque chose à voir; toujours ses réflexions intéressantes stimulent le mouvement fécond des idées, et, à contempler avec lui les grandioses horizons du premier dogme catholique (on l'éprouvera sans doute comme nous), l'esprit a conscience qu'il s'élève, tandis que le cœur, souvent ému, s'attache plus fermement à la Foi.

ERRATUM

Page 19, au lieu de : *Didyme* (316-396), lire : Didyme (311-396).
Page 22, note (1) au lieu de : *M.* XXIX, lire : M. XXXIX.
Page 41, note (1) au lieu : *note* (1), lire : note (l).
Page 76, note (1) *S. Grégoire de Nazianze,* effacez ce nom.
Page 95, note (3) *avec notre Vulgate,* effacez ces mots.
Page 161, note (1) au lieu de : *M.* XXV, lire : M. XXXV.
Page 186, note (3)
Page 192, note (1) } au lieu de : *Nycœnis,* lire : Nicænis.
Page 203, note (2)
Page 216, note (2) au lieu de : *col.* 276, lire : col. 576.
Page 220, note (1) au lieu de : § 15, lire : § 16.
Page 225, note (2) au lieu de : § 7, lire : § 6.
Page 275, ligne 22e, alinéa non motivé après le point d'interrogation.

An.	S. Athanase.	Didyme.	S. Épiphane.
296	Sa naissance.....	.....	.....
310	.....	.....	Sa naissance....
311	.....	Sa naissance.....	.....
319	*Liber contra Gentes*...	.....	.....
320	Condamnation d'Arius..	.....	.....
325	Concile de Nicée.....	.....	.....
326	Il devient évêque.....	.....	Il se fait moine..
329	.....	.....	.....
332	.....	.....	.....
335	Exilé par Constantin...	Il est nommé Catéchète.....	.....
338	Il rentre à Alexandrie...	.....	.....
341	Deuxième exil.....	.....	.....
346	De nouveau rendu à son siège.....	.....	.....
350	.....	.....	.....
351	Conc. de Sirmium.....	.....	.....
352	*De Nicænis decretis*...	.....	.....
356	Encore exilé; il visite la	.....	.....
357	Thébaïde.....	.....	.....
358	*Orat. contra Arianos*...	.....	.....
359	*Epist. ad Serapionem*..	.....	.....
	Liber de Synodis.....	.....	.....
360	.....	.....	.....
361	.....	.....	.....
362	Fin de son 3e exil.....	.....	.....
363	.....	.....	.....
364	.....	.....	.....
367	Persécution sous Valens.	.....	Il devient évêque
370	.....	.....	.....
	.....	.....	.....
372	.....	.....	.....
373	Sa mort.....	.....	*Ancoratus*.....
375	.....	.....	*Panarium*.....
377	.....	.....	.....
378	.....	.....	.....
379	.....	.....	.....
380	.....	.....	.....
389	.....	*De Spir. S.* traduit par saint Jérôme.	.....
389	.....	*De Trinitate*.....	.....
394	.....	.....	.....
396	.....	Sa mort.....	.....
403	.....	.....	Sa mort.....

S. Basile.	S. Grégoire de Nazianze.	S. Grégoire de Nysse.
.....	.....	.....
.....	.....	.....
.....	.....	.....
.....	.....	.....
.....	.....	.....
.....	.....	.....
Sa naissance.....	.....	.....
.....	Sa naissance.....	.....
.....	.....	Sa naissance.....
.....	.....	.....
.....	.....	.....
.....	.....	.....
.....	.....	.....
Étudiant à Athènes.....	Etudiant à Athènes	.....
.....	.....	.....
.....	.....	.....
.....	.....	.....
Moine.....	.....	.....
.....	Moine.....	.....
.....	.....	.....
.....	.....	.....
.....	.....	.....
Moralia.....	.....	.....
.....	Ordonné prêtre.....	.....
Libri contra Eunomium....	.....	.....
.....	.....	.....
Il est ordonné prêtre.....	.....	.....
Il devient évêque.....	.....	.....
Epist. de Usia et hypostasi.	.....	.....
.....	Évêque de Sasime.....	Evêque de Nysse.....
Question de Meletius.....	Dissentiment sur le nom	.....
.....	« Dieu »	.....
Liber de Spiritu Sancto....	.....	.....
Sa mort.....	*Discours théologiques*....	.....
.....	Évêque de Constantinople.	.....
.....	Concile de Constantinople.	*Libri contra Eunomium.*
.....	.....	.....
.....	Sa mort.....	.....
.....	.....	Sa mort.....
.....	.....	.....
.....	.....	.....

ÉTUDE XIII

PÈRES GRECS.

ÉTUDE XIII

PÈRES GRECS

OBJET DE CETTE ÉTUDE

Dans le premier volume de ces *Études,* j'ai montré que la plus complète communauté de foi a toujours régné entre les Églises orientale et occidentale; mais que, cependant, les méthodes d'exposer et de défendre le dogme furent quelque peu différentes. J'ai cru reconnaître que cette variété de langage tenait à une diversité de visées philosophiques; les grecs visant d'abord la personne, et les scolastiques visant d'abord la nature.

Lorsqu'il s'agit, non plus seulement de formuler la foi, mais d'appliquer la raison à en scruter la beauté, on doit s'attendre encore à une plus grande variété dans les développements philosophiques.

Les scolastiques du treizième siècle nous ont fourni un bel exemple de cette abondance dans les théories rationnelles au sujet des processions divines. Et cependant, ces théories sont nées dans un même milieu, au sein d'une même université, sur un même fond philosophique.

De pareils liens n'existèrent pas entre les Pères orientaux. Variété de nationalités, d'éducation, de circons-

tances, d'ennemis à combattre : tout concourait à jeter dans des voies différentes ces antiques théologiens. Élevés dans des écoles philosophiques opposées ; s'adressant, les uns aux fidèles pour les instruire, les autres aux hérétiques pour les confondre ; tantôt prouvant le dogme par l'Écriture, tantôt retournant contre les sophistes leur propre dialectique ; tous combattaient sans doute sous le même drapeau et pour la même foi ; mais un peu à la manière des anciennes batailles, où l'initiative personnelle avait une si grande part.

Cette variété d'allure, tout en nous promettant une abondante moisson de belles pensées, nous prémunit contre la tentation de réunir la dogmatique orientale dans un même système rationnel. A mon avis, le seul moyen de connaître l'exacte pensée d'un docteur grec est de le citer longuement afin de se familiariser avec elle. J'ajoute qu'il est important de prendre connaissance de son génie propre et du milieu où il a vécu.

Voilà pourquoi je présente d'abord au lecteur une étude sur les principaux docteurs du quatrième siècle, qu'on peut appeler le siècle de la Trinité. Mais une époque ne peut point être séparée de ce qui l'a préparée et de ce qui l'a suivie. Je ferai donc aussi connaître deux docteurs qui ont préparé cette grande dogmatique, et deux docteurs qui en ont recueilli les fruits.

CHAPITRE I

DOCTEURS ANTÉRIEURS

ARTICLE I

ORIGÈNE.

§ 1. — Procès au sujet de son orthodoxie.

Il est impossible de parler de la patristique grecque, sans saluer la grande figure d'Origène, qui semble concentrer en lui seul la gloire du Didascalion alexandrin. Je ne veux point entrer dans le procès ouvert au sujet de son orthodoxie. Petau s'est montré particulièrement dur pour le célèbre Maître. Mais on a repris avec une grande érudition la défense de l'accusé, et sa cause semble gagner de jour en jour.

Peut-on espérer de dirimer ce litige d'une façon péremptoire? J'en doute. On ne pourrait, en effet, y parvenir qu'en recourant aux témoignages primitifs. Or, dès l'origine, on rencontre les sentiments contradictoires, et les plus grands noms sont engagés dans une querelle qui fut toujours acrimonieuse. Du côté de l'attaque, saint Jérôme et saint Épiphane, du côté de la défense, saint Grégoire le thaumaturge et Didyme.

Et pourtant quels hommes étaient plus capables de porter un jugement en connaissance de cause? Pour n'en citer que deux, Didyme était assis dans cette chaire du Didascalion, qu'Origène avait illustrée, et saint Épiphane s'était astreint à lire tout ce qu'il avait écrit (1).

Un passage de saint Jérôme fournit, peut-être, l'explication de ces divergences. Il écrit à Rufin, qui reprochait aux hérétiques d'avoir falsifié les œuvres d'Origène. « Certes, Didyme est catholique : nous-mêmes avons traduit en latin son livre *Sur le Saint-Esprit*. Il n'a donc pu consentir à ce que les hérétiques introduisissent leurs erreurs dans les œuvres d'Origène. Lui-même a composé, sur le *Periarchon* que tu as interprété, de brefs commentaires dans lesquels il ne nie pas que ce qu'on y lit ait été écrit par Origène. Mais il s'efforce de persuader que nous sommes des hommes trop simples pour avoir compris ces passages, et qu'ils peuvent être interprétés dans un bon sens. Je ne parle ici que du dogme relatif au Fils et au Saint-Esprit. Pour les autres dogmes, Eusèbe et Didyme adoptent ouvertement les opinions d'Origène que toutes les Églises réprouvent, mais auxquelles ces auteurs donnent un sens pieux et catholique (2) ». De ce passage, il ressort que Didyme, vivant au sein du Didascalion, s'appuyait sur une tradition orale pour interpréter Origène dans un sens catholique. Quant à saint Épiphane et saint Jérôme, ils ne

(1) « Qui sex millia librorum ejus se legisse, quamplurima fratrum multitudine audiente, confessus est ». S. Jérôme, *contra Rufinum*, lib. 2.

(2) S. Jérôme, *contra Rufinum*, lib. 2, § 11.

connaissaient le Maître que par la lecture de ses œuvres. Or, déjà on les corrompait par d'impudentes interpolations, et d'ailleurs on sait que les livres, réduits à eux-mêmes, se défendent mal.

§ 2. — Conciliation des parties contraires.

Saint Épiphane eut donc raison d'attaquer ces livres, à cause des erreurs qu'il rencontrait dans la *lettre*, et Didyme eut pareillement raison d'en défendre *l'esprit*, tel qu'il existait dans la tradition du Didascalion. Saint Jérôme eut raison d'accuser Rufin d'avoir retranché, sans avertir, certains passages suspects pour sauver la mémoire d'un Docteur que l'hérésie prenait pour coryphée. Rufin eut raison de purifier les œuvres du plus grand des Alexandrins, afin que tant de science et de génie ne fussent pas perdus pour l'Église catholique.

En résumé, il semble qu'Origène ait été orthodoxe au sujet de la Trinité, mais qu'il en ait parlé en des termes quelquefois difficiles à comprendre pour les « gens simples », c'est-à-dire, peu habitués aux subtilités. Sur d'autres questions, sa curiosité l'a entraîné dans des erreurs que réprouve l'Église. Le manque de voies frayées ne peut-il pas servir d'excuse à ces écarts? Saint Augustin a-t-il perdu sa gloire, parce qu'il a hésité sur la création immédiate des âmes? Peut-être pourrait-on soutenir que Dieu, en donnant à la chrétienté naissante un pareil génie, a permis ses défaillances, pour que l'humilité de la foi l'emportât sur la grandeur de la science, et qu'il restât bien établi que l'Église tient ses dogmes, non d'un nouveau Platon, mais de douze pêcheurs?

§ 3. — Appréciation de saint Athanase.

Quoi qu'il en soit, je me contente, pour mon compte personnel, d'une appréciation qui me semble l'emporter par voie d'autorité. Car elle est d'un docteur qui, d'une part, possédait la tradition du Didascalion, et qui, d'autre part, faisait passer la pureté de la foi par-dessus toute autre considération. Saint Athanase invoquant, en faveur de l'éternité du Fils, le témoignage d'Origène « ce bourreau de travail », τοῦ φιλοπόνου Ὠριγένους, le juge de la manière suivante :

« Ce qu'il a écrit, comme en cherchant et s'exerçant, ne doit pas être pris pour sa pensée propre. Mais lorsque, dans une dicussion et une exposition, il définit et affirme sans hésitation, alors on possède la pensée du « laborieux savant ». C'est ainsi, qu'après une sorte de joute avec les hérétiques, il en vient à exposer sa propre doctrine, et qu'il dit : « L'image du Dieu invisible est une image invisible (1). »

ARTICLE II

SAINT GRÉGOIRE LE THAUMATURGE.

§ 1. — Importance de son témoignage.

Saint Grégoire, évêque de Néocésarée, mort vers 270, n'est plus célèbre parmi nous, sinon par ses miracles aussi étonnants que bien constatés. Autrefois parmi les Grecs, il était considéré comme la plus grande autorité

(1) S. Athanase, *De decretis Nicæn.*, § 27. — M. xxv, col. 466.

de la fin du troisième siècle. Instruit dès son enfance dans toutes les lettres humaines, il s'était mis à l'école d'Origène pour apprendre les sciences divines. Il conquit aussitôt la particulière affection de son maître, et il manifesta toujours pour lui l'attachement le plus reconnaissant. Fait évêque, il se consacra à la conversion des païens, et Dieu récompensa son zèle par les plus merveilleux succès. Sa réputation de science théologique lui survécut jusque dans la grande époque si féconde en docteurs. Saint Grégoire de Nazianze le cite en l'appelant un « théophane ». Saint Grégoire de Nysse lui a consacré un brillant panégyrique. Saint Basile, invoquant son autorité pour confirmer une doxologie, s'étend sur sa science, sa sainteté, ses miracles, et insiste sur la vénération qui entourait sa mémoire et ses institutions (1). Une autre fois, dans un démêlé avec les fidèles de Néocésarée, le même saint Basile ne trouve rien de mieux pour justifier sa doctrine que de la faire remonter par son aïeule sainte Macrine jusqu'à Grégoire le très grand (2).

L'illustre témoin de la foi primitive n'a point laissé de nombreux écrits, et encore saint Basile se plaint-il que ses œuvres avaient déjà été altérées (3). Mais il nous reste un document d'une authenticité incontestable et d'une importance hors pair pour l'histoire du dogme. Je veux parler de son *exposition* de la foi, que nous a conservée saint Grégoire de Nysse.

---

(1) S. Basile, *De Spiritu Sancto*, § 74. « De Grégoire le Grand que dirons-nous?... »

(2) Id., *aux fidèles de Néocésarée*, lettre 204, § 6.

(3) Id., *aux magistrats de Néocésarée*, lettre 210, § 5.

§ 2. — La sainte Vierge l'instruit.

Tout nous invite à méditer ce document : son antiquité, son authenticité, le respect dont il a été universellement entouré, et surtout l'origine que lui attribue la tradition. Il est doux de constater que nos premiers ancêtres avaient déjà le culte de celle que nous honorons sous les titres de « reine des docteurs » et « siège de la Sagesse ». Je laisserai saint Grégoire de Nysse nous raconter lui-même cette miraculeuse intervention de la très glorieuse Vierge (1).

Après avoir décrit la studieuse jeunesse de Grégoire et son élévation à l'épiscopat, il ajoute qu'avant de prêcher, le nouvel évêque demanda au ciel de lui faire comprendre comment il devrait s'opposer aux hérésies qui serpentaient dans l'Église. « Or, pendant une nuit qu'il veillait dans ces saintes pensées, un vénérable vieillard lui apparut revêtu des vêtements sacerdotaux. Tout dans ses traits, son port et son costume, respirent la sainteté et la grâce. Effrayé, Grégoire se lève et lui demande qui il est et pourquoi il vient. Le vieillard apaise son trouble par une douce voix, et lui annonce qu'il vient par l'ordre de Dieu l'éclairer dans ses difficultés et lui découvrir la vérité de la foi. Grégoire prend courage à ces paroles et regarde avec une joie mêlée de stupéfaction. L'apparition étend la main, et du doigt l'invite à tourner le regard de côté. Alors Grégoire aperçoit une autre apparition en cos-

(1) S. Grég. de Nysse, *de vita S. Gregor thaumat.* — M. XLVI, col. 910.

tume de femme et d'un aspect au-dessus de tout ce qui est humain. De nouveau, l'effroi le saisit, il courbe son front sur lui-même et n'ose fixer une lumière trop forte pour ses yeux. Car le merveilleux de cette vision était que dans cette nuit profonde la lumière accompagnait les apparitions, comme si une lampe eût été allumée. Il ne pouvait fixer le regard sur tant d'éclat, mais il écouta les deux apparitions converser ensemble sur les questions théologiques qui le préoccupaient. C'est ainsi que non seulement il apprit la doctrine de la foi, mais qu'il connut les personnages de la vision par les noms qu'ils se donnaient l'un à l'autre. En effet, on raconte qu'il entendit la femme inviter l'évangéliste saint Jean à manifester au jeune évêque le mystère de la vraie foi; et, à son tour celui-ci répondre qu'il le ferait volontiers pour être agréable à la Mère du Seigneur, et suivant son propre désir. Alors il prononça un discours sobre et mesuré, et l'apparition disparut.

« Aussitôt Grégoire confia à l'écriture cette doctrine céleste; et c'est d'après elle qu'il prêcha ensuite dans son Église. Il l'a laissée à ses successeurs comme un héritage venu de Dieu, et le peuple de cette église, jusqu'à maintenant enseigné suivant cette doctrine, est toujours demeuré pur de toute malice hérétique.

« Or voici quelles sont les paroles de ce symbole :

§ 3. — Profession de foi.

Εἷς Θεὸς, Πατὴρ Λόγου ζῶντος, Σοφιάς ὑφεστώσης, καὶ Δυνάμεως, καὶ Χαρακτῆρος ἀϊδίου· Τέλειος τελείου γεννήτωρ, Πατὴρ Υἱοῦ μονογενοῦς.

Un seul Dieu, Père du Logos vivant, de la Sagesse subsistante, de la Puissance, de l'Empreinte éternelle : Parfait engendrant le Parfait : Père du Fils unique.

Εἷς Κύριος, μόνος ἐκ μόνου, Θεὸς ἐκ Θεοῦ. Χαρακτὴρ καὶ Εἰκὼν τῆς θεότητος, Λόγος ἐνεργός. Σοφία τῆς τῶν ὅλων συστάσεως περιεκτική, καὶ Δύναμις τῆς ὅλης κτίσεως ποιητική· Υἱὸς ἀληθινὸς ἀληθινοῦ Πατρὸς; ἀόρατος ἀοράτου, καὶ ἄφθαρτος ἀφθάρτου, καὶ ἀθάνατος ἀθανάτου, καὶ ἀϊδίος ἀϊδίου.

Un seul Seigneur, unique de l'unique, Dieu de Dieu : Empreinte et Image de la divinité : Parole efficace, Sagesse qui embrasse la disposition de toutes choses, Cause efficiente de toute création : Fils véritable du Père véritable, invisible de l'invisible, incorruptible de l'incorruptible, immortel de l'immortel, éternel de l'éternel.

Καὶ ἕν Πνεῦμα ἅγιον, ἐκ Θεοῦ τὴν ὕπαρξιν ἔχον, καὶ διὰ Υἱοῦ πεφηνὸς (δηλαδή, τοῖς ἀνθρώποις) (1)· εἰκὼν τοῦ Υἱοῦ τελείου τελεία· ζωὴ ζωντῶν αἰτία· πηγὴ ἁγία· ἁγιότης, ἁγιασμοῦ χορηγός. Ἐν ᾧ φανεροῦται Θεὸς ὁ πατὴρ, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ ἐν πᾶσι· καὶ Θεὸς ὁ Υἱὸς, ὁ διὰ πάντων.

Et un seul Esprit-Saint, tenant de Dieu son existence, et manifesté par le Fils : Image parfaite du Fils parfait, vie cause des vivants, source sainte, sainteté produisant la sanctification : dans lequel est révélé Dieu le Père qui est sur toutes choses et en toutes choses, et le Fils par qui toutes choses.

Τριὰς τελεία, δόξῃ καὶ ἀϊδιότητι καὶ βασιλείᾳ μὴ μεριζομένη (2) μηδὲ ἀπαλλοτριουμένη.

Trinité parfaite qui n'est divisible ou séparable ni en gloire, ni en éternité, ni en royauté.

---

(1) Je n'ai pas traduit les mots que j'ai entourés d'une parenthèse. Le savant Lequien n'hésite pas, malgré l'autorité des manuscrits, à les considérer comme une interpolation des grecs schismatiques. En effet, cette incise tranche avec le ton général du document. D'ailleurs on ne la trouve pas dans la traduction latine de Rufin (Lequien, *dissert.* 1ª *Damasc.*, § 3).

(2) S. Grégoire de Nazianze cite ce passage : « Mon ami, dit-il, est celui qui adore Dieu le Père, Dieu le Fils, Dieu le Saint-Esprit, trois personnes, une seule divinité qui n'est divisée ni en gloire, ni

Οὔτε οὖν κτιστόν τι ἢ δοῦλον ἐν τῇ Τριάδι· οὔτε ἐπείσακτον ὡς πρότερον μὲν οὐκ ὑπάρχον, ὕστερον δὲ ἐπεισελθόν. Οὔτε οὖν ἐνέλιπέ ποτε Υἱὸς Πατρὶ, οὔτε Υἱῷ τὸ Πνεῦμα· ἀλλ' ἄτρεπτος καὶ ἀναλλοίωτος ἡ αὐτὴ Τριὰς ἀεί (1).

Rien donc de créé ou de servile dans la Trinité, rien d'adventice, rien qui, n'existant pas d'abord advienne ensuite. Jamais donc n'a manqué ni le Fils au Père, ni l'Esprit au Fils. Mais toujours la même Trinité immuable et inaltérable.

L'évêque de Nysse ajoute : « Si quelqu'un veut s'assurer de l'authenticité de ce symbole, qu'il consulte l'Église dans laquelle le thaumaturge prêchait cette doctrine. Dans ses archives on conserve encore aujourd'hui le manuscrit de cette bienheureuse main : véritables tables écrites par Dieu et comparables, pour la grandeur de la grâce, aux tables où fut autrefois gravée la loi divine (2). »

---

en honneur, ni en substance, ni en royauté, comme l'a enseigné naguère un des hommes inspirés de Dieu. » *Orat. theol.* v, § 28.

(1) Comme l'a remarqué Galland, ce dernier alinéa fait bien partie de l'*exposition*, bien que les éditeurs de S. Grégoire de Nysse l'en ait séparé. Car Rufin le rapporte et S. Grégoire de Nazianze le reproduit en disant : « Rien dans la Trinité de servile, rien de créé, rien d'adventice, comme l'exprime un des sages. » *Orat.* 40, § 42.

(2) Ibid.

CHAPITRE II

DOCTEURS DU QUATRIÈME SIÈCLE (1)

ARTICLE I

SAINT ATHANASE.

§ 1. — Sa vie (296-373).

Athanase naquit à Alexandrie vers l'an 296, au sein d'une famille chrétienne. Nourri dès son enfance dans les lettres profanes et sacrées, il entra de bonne heure dans le clergé. Il n'avait pas vingt-cinq ans, et déjà il publia son *Discours contre les païens*, traité où l'on retrouve dans un style brillant la moelle de la doctrine professée dans le Didascalion. Lorsqu'Arius, en 320, démasqua son hérésie, saint Athanase fut le conseiller de l'évêque saint Alexandre, qui l'emmena comme son diacre au concile de Nicée.

« Il n'était pas encore évêque, et cependant il prit rang

(1) Les dates principales de la vie et des écrits des six docteurs dont il est question dans le chapitre, sont groupées dans un tableau synoptique qu'on trouvera en *Appendice* à la fin du volume.

parmi les premiers dans ce Concile, où la prééminence était accordée non moins à la vertu qu'à la dignité (1). »

En 326, saint Athanase, qui n'avait pas encore trente ans, fut nommé évêque de l'importante église d'Alexandrie, ce qui revenait, dit encore saint Grégoire, à prendre l'intendance de l'univers entier (2). Bientôt éclata une guerre implacable contre « ce généreux prophète du Verbe (3) », et sa longue vie de fugitif commença. En 335, il est chassé jusqu'à Trèves et n'est rendu qu'en 348 à sa ville épiscopale. Il s'y emploie, dix-huit ans, à démasquer, les unes après les autres, toutes les ruses doctrinales, toutes les formules captieuses des hérétiques les plus fourbes qui furent jamais. Il arrive un moment où, après tant de discussions sur les symboles et sur les mots, l'esprit public est lassé. De toutes parts, on sent le besoin de réduire la querelle à quelque chose de simple, de palpable, de manifeste. Ce quelque chose est le nom d'Athanase. Conciles et conciliabules ne se réunissent plus que pour se prononcer sur Athanase. L'hérésie n'a plus qu'un cri : *hunc invenimus subvertentem gentem nostram... Tolle hunc.* Enfin on a recours à la violence ouverte, et le saint évêque est de nouveau contraint, en 356, de fuir devant les satellites envoyés pour le tuer. Qui n'admirerait les voies de Dieu? Dans ces conjonctures, la Providence paraît oublier actuellement l'église d'Alexandrie, mais c'était pour songer à l'église universelle

(1) S. Grégoire de Nazianze, *in laudem Athanasii*, orat. XXI, § 14.
(2) *Ibid.*, § 7.
(3) *Ibid.*, § 14.

des temps futurs. Elle renferma Athanase six ans dans des tombeaux, mais pour lui donner le temps d'écrire ses *Livres contre les ariens* et ses *lettres à Sérapion*, où la postérité puisera toujours des trésors de doctrine.

Rentré en 362 dans Alexandrie, l'illustre confesseur put encore consacrer onze ans à panser les plaies de son troupeau. Lorsqu'il mourut en 373, il pouvait donc, en jetant un regard sur sa vie de combat, d'exil et d'épiscopat, dire à la lettre, comme saint Paul : *Bonum certamen certavi, cursum consummavi, fidem servavi.*

§ 2. — Son rôle doctrinal.

Pour faire apprécier quel fut le rôle de saint Athanase dans la formation de la dogmatique grecque, je me contenterai de citer les témoignages de deux juges dont on ne peut nier la compétence.

Le premier est saint Grégoire de Nazianze.

J'extrais, du panégyrique consacré à saint Athanase, le passage suivant :

« Tout l'ancien Testament, tout le nouveau, furent médités par lui, à ce point que pas un seul autre n'est aussi riche en doctrine, aussi riche en vertus. Personne comme lui, n'a tressé ensemble doctrine et vertus, dirigeant sa vie par sa doctrine, confirmant sa doctrine par sa vie : véritable cordage d'or que bien peu savent tresser... »

Je n'ai pas à décider s'il fut élevé à l'épiscopat plutôt pour récompenser sa vertu que pour être la fontaine et la vie de l'Église. L'Église, alors, se mourait dans la soif de la vérité ; il fallait la désaltérer comme Ismaël ; il fallait la faire boire à un torrent comme Élie pendant la sécheresse générale, et ranimer son souffle expirant pour qu'il restât quelque germe dans Israël ; de peur qu'il n'en advînt de nous comme de So-

dome et de Gomorrhe dont la scélératesse est célèbre, et dont la punition par le feu et le soufre est plus célèbre encore. Voilà pourquoi fut dressée cette corne de salut qui nous relevât, voilà pourquoi fut posée en temps opportun cette pierre angulaire qui nous unît à elle-même et aux autres; pourquoi ce feu qui purifiât des matières viles et corrompues, ce van de l'agriculteur qui séparât dans les doctrines le léger et le lourd, cette hache qui tranchât la mauvaise racine. Le Verbe a trouvé un compagnon d'armes; l'Esprit a rencontré un souffle pour sa cause (1). »

Si le lecteur est tenté de voir dans cet éloge quelque exagération d'éloquence, je le renvoie au jugement d'un critique aussi froid que savant. Photius, dans sa *bibliothèque,* porte sur les écrits de saint Athanase un jugement où tout est admiration, et il ajoute : « Si quelqu'un soutient que le théologien Grégoire et le divin Basile ont puisé dans ces écrits comme dans une source, tous les beaux et lumineux fleuves de doctrine qu'ils ont déversés contre l'erreur : certes, à mon avis, sa comparaison n'est point fausse (2). »

Ces témoignages suffiront au lecteur je l'espère pour légitimer les longues et fréquentes citations que j'emprunterai au docteur qui fut le maître et le guide de la théologie grecque. J'en userai avec saint Athanase, comme on a l'habitude d'en user avec saint Augustin dans les théologies latines.

---

(1) S. Grég. de Nazianze, *in laudem Athanasii,* orat. XXI, § 7. — M. col. 1088.

(2) Photius, — *opp. Athanasii. Prolegom.* — M. XXV, p. CCLXXVIII.

§ 3. — Caractère traditionnel de sa doctrine.

Le rapprochement de ces deux illustres noms fait naître une autre considération.

Pour conduire Augustin du paganisme à la foi catholique, à travers les erreurs de l'hérésie, Dieu avait doué son âme d'une soif ardente de la vérité et d'une incomparable finesse et élévation. Après sa conversion, le docteur d'Hippone fut un aigle planant dans les hautes régions de la spéculation, sauf lorsqu'il fondait sur l'hérésie, comme sur une proie.

Nulle part, la curiosité de son esprit et la vivacité de son génie ne se donnèrent jeu comme dans son célèbre traité *De la Trinité*. Tours et détours d'un chercheur, analyses subtiles, problèmes posés, illuminations subites de la pensée : en un mot, richesse et variété, qui surprennent quelquefois, mais qui charment toujours.

Tout autre nous apparaît la science du docteur d'Alexandrie. Plus heureux qu'Augustin, Athanase a respiré dès sa plus tendre enfance une atmosphère chrétienne, il a sucé avec le lait la tradition des martyrs, il s'est instruit dans une école qui date presque des apôtres. Aussi bien, son enseignement n'a rien qui trahisse l'effort d'une recherche inquiète ou d'une invention personnelle.

On sent partout le calme d'un esprit qui n'a plus rien à découvrir; et s'il s'anime, ce n'est que pour défendre contre les novateurs la doctrine qu'il a reçue de ses pères. La doctrine de saint Athanase mérite donc un respect tout spécial, parce qu'elle est un chaînon d'or entre les enseignements plus anciens et la théologie postérieure au concile de Nicée.

ARTICLE II

DIDYME (316-396).

§ 1. — Sa science.

Lorsqu'en 335, saint Athanase fut chassé de son siège pour commencer son long exil, les ariens espéraient voir le Didascalion tomber entre leurs mains, d'autant plus facilement qu'ils commençaient à se réclamer d'Origène. Mais la vigilance du pasteur y avait pourvu. Il s'éloigna tranquille, car il laissait dans la chaire de Pantène, de Clément et d'Origène, un maître en qui personne, ami ou ennemi, ne put contester la prééminence du savoir. C'était un aveugle de vingt-quatre ans!

Né en 311, Didyme avait perdu la vue dès sa plus tendre enfance. Mais ce malheur n'avait fait qu'exciter en lui le noble appétit de la science. Un travail opiniâtre aidant au génie, et la prière attirant la vraie lumière, il parcourut tout le cycle des sciences profanes : grammaire, rhétorique, dialectique, géométrie, arithmétique, musique, astronomie, philosophie. En même temps il se livra à l'étude des sciences sacrées avec une ferveur et une piété qui reluisaient dans toute sa vie. C'était le prodige d'Alexandrie. Saint Jérôme qui l'appelle « Didyme, mon voyant » raconte à son sujet une gracieuse histoire.

Lorsque saint Antoine vint à Alexandrie en 334 pour soutenir saint Athanase contre les ariens, Didyme alla

visiter le grand anachorète, pour l'entretenir de saintes questions. Antoine, étonné de son génie et de sa perspicacité, lui demanda paternellement : N'êtes-vous pas triste d'être privé de vos yeux? Le jeune savant se tut et ce ne fut qu'après une double et triple interrogation, qu'il avoua simplement le chagrin de son cœur.

Vraiment, répartit Antoine, j'admire qu'un homme aussi sage que vous s'afflige d'être privé de ce qu'ont les fourmis, les mouches et les moustiques, et ne se réjouisse pas plutôt de posséder ce que seuls les saints et les apôtres ont mérité (1).

Tel est l'homme que la Providence conserva pendant plus de cinquante ans dans la chaire du *Didascalion*, malgré les tempêtes les plus furieuses. Il y poursuivit la grande œuvre de ses prédécesseurs, défendant la foi contre l'erreur et interprétant les saintes Écritures. De partout on accourait pour voir ce prodige, pour écouter ses leçons.

Saint Jérôme vint exprès à Alexandrie pour consulter Didyme, et le presser de continuer ses exégèses bibliques, dont il tirait le plus grand parti pour ses propres travaux (2). Il le déclare souvent lui-même avec sa franchise habituelle, et son témoignage est plus flatteur pour Didyme que ne pourrait être aucun autre, puisqu'il part d'un adversaire d'Origène.

Le zèle filial de Didyme pour l'honneur du Didascalion

---

(1) S. Jérôme, *ad Castrutium* epist. 68. — M. XXII, col. 652.

(2) Pour connaître dans quelle estime S. Jérôme avait Didyme, et quels emprunts il déclare lui faire, voir les témoignages sur Didyme. Migne, t. XXXIX, col. 218 et seqq.

nuisit à sa réputation posthume. On s'habitua peu à peu à englober Origène et son défenseur dans la même suspicion. Si le cinquième concile général (553) évita de prononcer le nom de Didyme dans son anathème contre Origène, cependant il l'indiqua suffisamment, pour que le sixième (680) le déclarât compris dans cette réprobation (1).

§ 2. — Ses œuvres.

De ces condamnations provient, sans doute, la perte des nombreux ouvrages écrits par notre écolâtre. Longtemps on n'a connu de lui que son *Livre sur le Saint-Esprit*, sauvé par la traduction de saint Jérôme. Au siècle dernier, Mingarelli a retrouvé et publié un traité grec *sur la Trinité*, et il a réuni de fortes raisons pour en attribuer la paternité à Didyme.

A ne considérer ces deux ouvrages qu'au point de vue intrinsèque, une grande différence saute aux yeux. Le *Livre sur le Saint-Esprit* est écrit avec une méthode, une suite, une verve qui montrent qu'il représente une pensée bien mûrie et bien personnelle, et qu'il a été composé d'un seul jet. Ajoutons que saint Jérôme l'a traduit comme un chef-d'œuvre devant faire loi sur la question du Saint-Esprit.

Quant au traité *de la Trinité*, l'exécution est moins parfaite. On y remarque des longueurs et des redites; ailleurs une collection d'arguments séparés, qui semblent

(1) Consulter les témoignages sur Didyme. — M. XXXIX, col. 215 et seqq.

des notes semblables au *thesaurus* de saint Cyrille. Bien plus, pour peu qu'on ait parcouru la patristique du quatrième siècle, on reconnaît souvent dans cet ouvrage des passages qu'on a lus en substance dans saint Épiphane, saint Cyrille de Jérusalem, les deux saints Grégoire et saint Basile. Ce dernier est même formellement cité (1). Il semble donc qu'on doive considérer le traité *de la Trinité*, non comme le fruit d'une pensée personnelle, mais comme un recueil où l'on a mis en ordre des notes recueillies de toute part. Cette observation ne rend cette œuvre que plus précieuse à l'historien, parce qu'il y trouve un résumé des doctrines qui avaient cours au quatrième siècle. J'en ferai donc un fréquent usage.

ARTICLE III

SAINT ÉPIPHANE.

§ 1. — Sa vie (310-403).

Pendant que, sur la chaire du Didascalion, Didyme protégeait le flambeau de la foi contre les souffles ariens, un moine caché dans un coin de la Syrie, préparait à

(1) Didyme, *de Trinitate*, lib. III, c. XXII. — M. XXIX, col. 920. Il s'agit d'une lettre écrite par saint Basile à saint Amphiloque en l'année 376, et cette date sert à déterminer l'époque où a été composé le traité attribué à Didyme.

l'Église une nouvelle lumière. Né en Palestine vers 308, Épiphane avait été envoyé tout jeune à Alexandrie pour y puiser la science profane et sacrée. Son inexpérience le fit tomber dans les filets des gnostiques et il pénétra toute leur doctrine. Mais, lorsqu'il aperçut leurs grossiers désordres, chaste comme Joseph, il s'enfuit et courut dénoncer ces débauches au clergé d'Alexandrie. Puis, dégoûté de tout ce tumulte mondain, enflammé par la réputation de saint Hilarion qui entraînait les foules vers la solitude, il courut, lui aussi, se mettre sous l'obéissance du grand abbé, dans un de ses monastères de Palestine.

Il avait alors seize ans. Pendant quarante ans, il vécut dans sa cellule, sans que l'histoire nous apprenne rien de lui. Mais les écrits qu'il publia dans sa vieillesse restent comme un témoignage irrécusable de ses labeurs silencieux, et montrent que les thébaïdes n'étaient pas peuplées de naïfs et d'ignorants, comme une certaine littérature aime à le répéter. Précédant Jérôme dans la voie des austérités studieuses, Épiphane apprit le grec, le syriaque, l'hébreu, l'égyptien, et même, en partie, le latin, chose rare en Orient.

En même temps, il se formait dans la science sacrée, lisait tout ce qui avait été publié jusqu'à lui, et préparait son grand ouvrage, à la fois historique et polémique, contre toutes les hérésies. Jamais un tel homme ne se fût arraché aux joies sérieuses du travail et de la solitude, si son ami et père saint Hilarion, retiré en Chypre, ne l'eût désigné à l'Église de Salamine qui venait de perdre son pasteur. En 367, Épiphane fut donc consacré évêque de cette ville, et sa consolation fut de retrouver le saint

abbé et d'assister à ses derniers jours. Mais le savant moine était, semble-t-il, moins préparé au maniement des affaires qu'aux polémiques dogmatiques. Son dissentiment avec Jean de Jérusalem et plus tard sa démarche contre saint Jean Chrysostome ne prouvent pas qu'il fût bien au courant des lois canoniques, et qu'il sût démêler les intrigues. Cependant ses intentions furent toujours saintes, son zèle toujours pur; et Dieu entoura son serviteur de la gloire des miracles, pour attester surtout la vérité de sa doctrine.

§ 2. — Ses œuvres.

La mort de saint Athanase, en 373, permettant aux ariens de relever la tête, les prêtres de Pamphylie demandèrent secours à saint Épiphane. L'évêque de Salamine, ramassant aussitôt les notes accumulées pendant ses longues veilles composa l'*Ancoratus*, pour fournir au fidèle une « ancre » dans la foi. Puis, se remettant au travail avec un surcroît d'ardeur, il parvint à publier en 375, son *Panarium*, sorte de « coffre » où sont collectionnées l'histoire profane et sacrée, et l'exposition de toutes les hérésies avec leur réfutation : œuvre gigantesque pour l'époque où elle fut exécutée; répertoire qui témoigne d'une érudition dont on n'avait alors aucun exemple. — C'est là que toute l'antiquité chrétienne a été puiser la connaissance des hérésies. Notre docteur s'étend beaucoup sur toutes les erreurs de son temps; mais il semble que son zèle soit surtout allumé contre Origène qu'il poursuit à outrance.

§ 3. — Caractère de son enseignement.

Sans doute, saint Épiphane estimait avec saint Jérôme que la pureté de la foi passe avant l'honneur d'un mortel. Mais son animosité contre Origène a pu tenir aussi à une différence native de génie. Moine austère, amateur des recherches érudites et goûtant peu les spéculations philosophiques, notre docteur juge que la foi traditionnelle se suffit et que les hommes n'y peuvent mettre que l'erreur. Il s'attache donc uniquement au symbole officiel de l'orthodoxie, il le répète sans cesse, il en explique les termes, et s'il varie ses formules et ses expositions, c'est uniquement pour prévenir les fausses interprétations et préciser le sens exact des termes. On dirait d'un forgeron qui maintient le fer sur l'enclume, non pour lui donner une forme, mais pour le marteler jusqu'à destruction de la moindre paille.

Cependant saint Épiphane se rattache à l'école du Didascalion par un côté bien intéressant. On sait que c'est dans les Pères alexandrins qu'on rencontre les plus hautes contemplations sur la grande Mystique dogmatique, c'est-à-dire sur la réelle union de famille que le Verbe fait chair a établie entre le chrétien et les Personnes divines. De là l'usage de ces docteurs d'appeler l'Incarnation, οἰκονομία θεῖα, mot que l'on peut traduire par cette périphrase : organisation de la maison du Père de famille. Eh bien! malgré l'attachement de saint Épiphane au sens littéral des Écritures, on retrouve chez lui cette haute théologie avec ses plus sublimes conceptions. Pour le dire en passant, voilà pour faire réfléchir ceux qui traitent d'exagération oratoire la mystique des Atha-

nase et des Cyrille. Car saint Épiphane n'est pas un orateur, mais un catéchiste qui prétend s'en tenir au dogme pur. Or personne n'a affirmé avec plus d'énergie que lui, la réalité du mariage contracté par le Christ avec son Église et de la vie qu'il lui infuse. Personne, non plus, n'a parlé avec plus d'amour de Celle qui fut Mère de Dieu avant d'être Mère de l'Église. Souvent il la salue par le nom de Θεοτόκος, et par là même, il nous apprend qu'il avait puisé sa science chez les Alexandrins, puisqu'ils semblent les seuls qui, avant lui, aient donné ce titre à Marie (1).

ARTICLE IV

SAINT BASILE.

§ 1. — Sa vie.

L'année même où saint Athanase recevait à Alexandrie l'onction pontificale, Dieu faisait naître à Césarée saint Basile dans une noble famille riche en biens de la terre et surtout en biens du ciel, puisque de dix enfants, l'Église en a mis cinq sur ses autels. Pendant le quart de siècle qu'Athanase employa à parcourir son pèlerinage

(1) Origène, et les saints évêques Denis, Alexandre, Athanase. — Voir Petau *De incarnatione*, lib. V, c. xv.

de confesseur, Basile grandit sans bruit en science et en vertu. Dans Athènes, il commandait déjà le respect à la jeunesse étudiante, il recevait les avances obséquieuses d'un héritier de l'empire et il nouait avec un autre saint une amitié restée célèbre.

A trente-et-un ans, il se dépouillait de ses biens, et s'enfonçait dans la solitude pour s'y livrer aux austérités et aux études sacrées. Génie essentiellement organisateur, il s'appliqua dès lors à régulariser la vie cénobitique, et encore aujourd'hui la forme de la vie religieuse en Orient porte le nom de règle de saint Basile. En 359, sa réputation le fit appeler à Constantinople pour défendre la foi. Il y rencontra Eunomius, et rentré dans sa cellule, il composa contre l'hérésiarque un ouvrage qui demeure un des plus beaux monuments de la patristique.

L'heure était venue de mettre sur le flambeau une telle lumière. En 364, Basile fut élu prêtre de Césarée. Il eut d'abord à calmer par son tact quelques jalousies mesquines; mais il devint bientôt l'ami et le bras droit de son évêque. « D'où il advint, dit saint Grégoire, que, second par le rang, il était dans Césarée le premier par l'influence (1). » Prédications au peuple et correspondances multipliées, soin des pauvres et relations souvent difficiles avec les pouvoirs publics, rétablissement du droit canonique et détermination de la liturgie, administration du clergé séculier et réglementation des nombreux couvents; par-dessus tout, vigilance continuelle pour sauvegarder dans l'Asie entière la foi de Nicée contre les ruses de l'a-

(1) S. Grég. de Naz., *Panégyr. de S. Basile*, orat. XLIII, § 33.

rianisme : telle fut l'existence d'un homme réduit à un souffle de vie par l'austérité et la pénitence.

Lorsqu'en 370, notre saint prêtre fut élu évêque de Césarée, son rôle grandit encore, et s'étendit plus loin. Les difficultés grandirent aussi, et la personne de Basile devint le point de mire de toutes les attaques ariennes. Saint Athanase trouvait un successeur pour soutenir la foi orientale, et près de mourir, il le saluait comme « le fleuron de l'Église » καύχημα τῆς Ἐκκλησίας (1).

§ 2. — Caractère de son génie.

Apprenons d'abord de son ami et camarade d'études, comment saint Basile s'était formé dans l'école d'Athènes (2). Il étudiait chaque science comme s'il n'eût eu qu'à s'occuper d'elle, et cependant il les étudiait toutes sans en négliger aucune. Sa facilité l'eût dispensé d'application, son application eût suppléé à la facilité ; il joignait l'une à l'autre. Il apprit tous les secrets de sa langue, il puisa dans la rhétorique une éloquence respirant le feu. Il excella dans la dialectique, à ce point qu'il eût été plus facile de sortir d'un labyrinthe que d'échapper au réseau de ses arguments. Quant à la géométrie, à l'astronomie, et à la science des nombres, il en apprit ce qui était nécessaire pour n'avoir rien à craindre des objections des hommes versés dans ces études spéciales. Telles étaient les richesses dont il avait chargé son navire, lorsqu'il quitta Athènes et fit voile vers sa patrie.

---

(1) S. Athanase, *ad Palladium*, — M. XXVI, col. 1168.

(2) S. Grég. de Naz., *Panégyrique de S. Basile*, orat. XLIII, § 23.

Ce portrait nous montre un esprit ouvert et pondéré, cherchant la science moins par ardeur curieuse que par conviction de son utilité, visant à la synthèse des connaissances plus qu'à la découverte de l'inconnu : esprit puissant, large, mais grave et conservateur.

Tel, en effet, nous apparaît le génie de saint Basile dans ses œuvres théologiques. Il connaît la haute doctrine de la Mystique sacrée, mais il rejette les exagérations d'allégorie. Dans l'Écriture sainte, il sait trouver le Christ partout; mais il dédaigne les interprétations qui ne sont qu'ingénieuses. Il prêche, il écrit avec la dignité d'un évêque, et s'il présente le dogme sous les longs plis de sa calme éloquence, c'est pour lui donner une majesté sacerdotale.

§ 3. — Importance de sa doctrine.

Le lecteur doit estimer dès maintenant quelle importance nous devrons attacher aux enseignements de saint Basile. Nous devrons le considérer, non point seulement comme un savant docteur, mais comme le représentant incontesté de la foi orientale à la seconde période de l'arianisme. Admirable variété des trésors divins! Saint Athanase et saint Basile furent les deux colonnes de l'Église orientale pendant le plus formidable des orages. Et cependant leur histoire est bien différente. Athanase est le type de l'ardeur militante; toujours exilé et toujours revenant à son poste, caché dans les sépulcres, et de là écrivant à la hâte des traités qui remplissent le monde. Quant à Basile, constamment assis dans sa chaire de Césarée, il attend, il supporte, il épuise la persécution. Les

œuvres de ces deux hommes ne diffèrent pas moins. Athanase verse avec abondance les flots d'une doctrine toute nourrie d'Écriture sainte et de sublime mystique. Il écrit aussi rapidement qu'il pense, sans se soucier des redites ou des digressions. Basile est plus calme, plus didactique. Il conduit son discours avec art et méthode. Il évite les considérations qui pourraient être contestées, pour s'en tenir aux arguments sans réplique. Il se propose moins de montrer les splendeurs de la foi que d'en maintenir intacte la pureté. Cependant, lorsqu'il est nécessaire, il fait usage de la science acquise dans Athènes, par exemple, dans son magnifique traité *de la nature et de l'hypostase*.

J'ai cru utile de comparer saint Athanase et saint Basile, parce que nous aurons à signaler, plus tard, des nuances intéressantes dans leurs doctrines.

ARTICLE V

SAINT GRÉGOIRE DE NAZIANZE.

§ 1. — Son caractère.

Pour employer une tournure qu'affectionne saint Grégoire, on pourrait définir l'harmonie : une ressemblance dissemblante, ou bien une dissemblance ressemblante. La ressemblance rapproche, la dissemblance permet la compénétration. Ainsi en est-il des grandes amitiés, et

quand on parle d'amis célèbres, les noms de Basile et de Grégoire viennent spontanément aux lèvres.

Faut-il rappeler les ressemblances? Communauté de patrie, égalité d'âge, provenances aussi nobles, éducations aussi pieuses. A Césarée, ils mêlent leurs premiers jeux; à Athènes ils confondent leurs études et scellent leur intimité par le même vœu de la vie monastique.

L'amour de Dieu est un ciment qui résiste aux attaques du temps. Aussi Basile et Grégoire s'aimèrent toujours, vécurent dans une même histoire, s'entr'aidèrent dans les mêmes combats et s'illustrèrent l'un l'autre en illustrant leur commune foi.

Mais, afin de parfaire cette unité, Dieu avait mélangé les dissemblances à ces ressemblances. Ne faut-il pas, pour produire la cohésion, une force qui s'imprime et une douceur impressionnable? A Basile l'énergie de volonté, à Grégoire la tendresse du cœur. Au premier le sens pratique et organisateur, au second l'intelligence fine et poétique. L'un sera l'ascète qui court à l'action, l'autre sera le méditatif qui se repose dans la contemplation.

Ce contraste explique comment ces deux vies furent si différentes, tout en se complétant l'une l'autre. Basile n'hésite pas à briser tous les liens de famille, s'enfuit dans le désert, et somme son ami de venir le rejoindre. Grégoire oscille sans cesse entre la solitude où ses désirs le poussent et la ville de Nazianze où ses vieux parents le rappellent.

Ce contraste persiste dans le revirement des situations. Lorsque Basile est ordonné prêtre de Césarée, il dit, une fois pour toutes, adieu à son monastère chéri, et il se consacre tout entier aux intérêts de sa grande église;

lorsque Grégoire est contraint de prendre l'administration d'un petit diocèse, d'abord à Sasime, puis à Nazianze, il ne s'y prête qu'avec larmes, s'enfuit dans le désert, et n'est ramené que par son dévouement d'ami ou de fils.

Et pourtant ces dissemblances se compénètrent.

La vie court de Basile à Grégoire par l'autorité de l'influence, et revient de Grégoire à Basile par l'efficacité du dévouement. Basile compte si bien sur son ami qu'un jour il le sacrifie au bien public avec le même sans-gêne qu'il se fût sacrifié lui-même. Grégoire est si libre avec son ami que, dans cette même occasion, il lui jette à la tête tous les reproches qui bouillonnent dans son cœur.

Telle dura pendant cinquante ans cette existence doublement une et uniquement double, pour employer encore un style que l'on reconnaîtra.

§ 2. — Sa science.

Certes, Dieu apparaît grand lorsqu'il joue au plus fort avec ses ennemis. Mais qu'il se montre donc aimable lorsqu'il joue, pour ainsi dire, au plus fin avec ses amis! Saint Basile, en sacrifiant Grégoire aux besoins de son administration, lui fait dire sèchement par un ami commun : « Je voudrais, moi aussi, que mon frère fût chargé d'une église digne de lui, et pour cela il faudrait réunir en un seul troupeau tout ce qu'éclaire le soleil. Mais, puisque c'est impossible, qu'il soit donc évêque, non d'un lieu qui l'honore, mais d'un lieu qui lui doive l'honneur (1). »

---

(1) S. Basile, *à S. Eusèbe de Samosate*, lettre 98. — M. XXXII, col. 497.

Saint Grégoire répondait ironiquement à saint Basile : « Tu nous reproches la paresse et la nonchalance, parce que nous ne nous occupons pas de ta Sasime. A mon avis, la plus grande action est l'inaction, et pour te dire une de mes qualités, j'estime tellement l'éloignement des affaires, que j'en fais la loi des grandes âmes (1). »

Dieu se cachait sous ces querelles amicales, et par l'inaction de Grégoire, il préparait la réalisation du souhait de Basile. En effet, cette oisiveté n'était autre que l'activité de l'étude. Si notre théologien fuyait les affaires, c'était pour méditer et pour lire. Il suivait la marche du mouvement dogmatique. S'inspirant de saint Athanase, il se persuadait que le seul mot « Trinité » suffisait à confondre à la fois toutes les hérésies, et il méditait déjà de réduire toute la théologie dans une formule d'adoration : « O Triple Unité! O Triplicité Une! »

§ 3. — Son rôle providentiel.

A la mort de saint Basile, l'hérésie se crut victorieuse. Toutes les sectes avaient pris possession de Constantinople, pour tyranniser l'empire. Les catholiques de cette capitale tremblaient et se cachaient. Mais voici qu'un jour débarque dans le port un homme, maigre, mal vêtu, petit et déjà courbé par les infirmités. Les fidèles qui l'ont mandé le conduisent dans une maison sûre, où se rassemblent à la dérobée les brebis sans pasteur. Bientôt la rumeur se répand dans la cité : « Grégoire est ici qui prêche ses trois dieux ». La populace s'ameute sur son passage et lui jette

(1) S. Grégoire, *à S. Basile*, lettre 49. — M. XXXVII, col. 101.

des pierres. On le traîne devant les juges comme perturbateur et assassin. C'était l'heure marquée par la Providence pour l'exaltation de la foi. Un jour, pendant leur brouille fraternelle, Grégoire avait dit à Basile : « Hier nous étions deux lions; aujourd'hui tu as fait de moi un singe (1). » Voici que le lion reparaît. Notre saint a compris, au bruit qui se produit autour de son nom, que c'est à lui maintenant qu'incombe le rôle de personnifier la foi catholique, et d'attaquer hardiment l'erreur jusque dans son repaire.

Il fait donc agrandir, orner, transformer comme il est possible, la salle où il réunissait les fidèles. Il baptise cette église improvisée du nom d'*Anastasie* pour annoncer la résurrection de la vraie foi, puis il en fait ouvrir les portes toutes grandes à la foule qui s'y presse aussitôt. Saint Grégoire nous a raconté comment le souvenir de ces grandes journées lui revenait en songe (2) :

Je me revoyais sur mon trône.

Sur les degrés étaient assis les prêtres, chefs vénérables du troupeau, puis les jeunes lévites en tuniques brillantes, image de l'angélique splendeur.

Les peuples se répandaient tout autour de la grille comme des abeilles; il y avait combat pour approcher plus près.

Les uns affluaient aux portes, se foulant, se touchant des pieds et des têtes.

Les autres remplissaient les places et les rues qui amenaient à mes discours.

Dans les hautes tribunes, se penchaient pour écouter les chastes vierges et les vertueuses mères.

---

(1) S. Grég., poem. de seipso § XI. M. XXXVII, p. 1057.

(2) S. Grég. *Somnium de Anast.* poem. de seipso § XVI. — *Ibid.* Col. 1255.

C'était comme une brillante soirée. Il y avait désir contraire dans tout ce peuple avide de nos paroles.

L'un réclamait une parole terre à terre et courante parce qu'il ne voulait ni ne pouvait voler bien haut.

Il fallait un langage élevé et bien tourné, à ceux qui désiraient fouiller toutes les profondeurs de la double philosophie, de la profane et de la nôtre. Le bruit partait de part et d'autre en interruptions issues de désirs contraires. Cependant de mes lèvres coulait ce flot : « Trinité, unique dans l'adoration, et brillante dans trois beautés épanouies ».

Ma voix était forte, ma poitrine gonflée par un souffle brûlant pour lutter contre cet auditoire frémissant. Ceux-ci s'agitaient pour approuver ; ceux-là silencieusement admiraient. D'autres grondaient, ou tout haut ou dans le cœur, sans parvenir à s'exprimer. D'autres combattaient comme des flots soulevés par les vents.

Mais l'éloquence les fascinait tous, et les connaisseurs en beau langage et les penseurs instruits dans les sacrés mystères, et les nôtres et les hérétiques, et les plus éloignés de la bergerie, misérables adorateurs d'imbéciles idoles.

Telle est la description poétique de cette lutte, la plus belle peut-être, et certainement la plus importante qui ait eu lieu sur la terre classique des drames oratoires. Mais ce que saint Grégoire n'a pu nous dépeindre, c'est la vénération des siècles futurs pour ses prédications dans Anastasie. Chose merveilleuse! Dans des circonstances si troublées et si troublantes, parmi ces clameurs d'un auditoire si tumultueux, dans ces efforts de l'éloquence aux prises avec toutes les passions, la Trinité conduisit elle-même la langue de son défenseur, à ce point que ses prédications demeurent l'exposé le plus net, le plus précis, le plus exact du dogme catholique. Ces formules font loi dans l'Église ; ces discours sont appelés par

antonomase les *théologiques*, et celui qui les a prononcés est appelé *le théologien*. Le souhait de saint Basile est dépassé : Grégoire est maître dans l'Église non seulement partout où luit le soleil, mais encore tant que luira le soleil.

Il prêcha donc la Trinité avec tant de zèle et de succès que dans son *dernier adieu* il put s'écrier : « Peut-être on désire avoir ma profession de foi... Eh bien! mon unique programme, plus visible à tous les yeux que s'il était gravé sur une colonne, c'est ce peuple, sincère adorateur de la Trinité, où chacun est prêt à être séparé de la vie plutôt que de séparer de la divinité un quelconque des Trois, où tous ont même foi et même zèle, où tous sont unis dans un même cœur, entre eux, avec nous, avec la Trinité (1).

Deux années suffirent à notre apôtre pour accomplir la tâche de sa glorieuse prédestination. Puis, comme le prophète qui a terminé sa mission, il fut rejeté par l'ouragan dans sa solitude, et pendant huit ans, il attendit la mort en chantant par de mélodieuses élégies sa foi, sa vie, ses douleurs et surtout sa Trinité et son Anastasie. Ainsi, après les grandes voix du torrent qui, en quelques heures, a creusé un ravin, longtemps encore dure la plainte de ses dernières eaux.

Qui me reprochera de m'être attardé devant les grandes figures de Basile et de Grégoire, unis dans l'histoire du triomphe de la foi, comme Pierre et Jean dans le récit de la résurrection du Sauveur?

---

(1) *Id.*, *in supremum vale*, or. XLII. § 15.

ARTICLE VI

SAINT GRÉGOIRE DE NYSSE.

§ 1. — Son caractère.

On rencontre quelquefois dans l'histoire de l'Église des familles privilégiées, que Dieu semble s'être réservées à lui tout seul pour ses œuvres les plus belles, comme il fit jadis pour les patriarches. Ainsi en est-il de la famille de saint Basile, qui compte une abbesse et trois évêques. Après l'évêque de Césarée, le plus célèbre est son frère Grégoire, qu'un concile œcuménique a proclamé « la lumière de Nysse, le second après son frère en science et en éloquence (1) ».

Plus jeune que Basile, il fut élevé sous sa direction, pour éviter le contact des hérétiques qui dominaient dans les écoles. On l'apprend d'une lettre de Grégoire au philosophe Libanius (2). Il y raconte qu'il n'a pas eu d'autres maîtres que « l'admirable Basile, son père et son maître », qu'il en a appris la science chrétienne autant qu'il fallait pour éviter les erreurs païennes ; « occupant d'ailleurs ses loisirs à la littérature et admirant par-dessus tout l'éloquence de Libanius ». Puis, rappelant que cet orateur a été le maître de son frère, il finit par cette flatterie à l'adresse du vieux rhéteur :

---

(1) Deuxième concile de Nicée, *act.* VI. Labbe, t. VII, p. 477.
(2) S. Grégoire de Nysse, *epist.* XIII. — M. XLVI, col. 1049.

« Si Basile a présidé à notre formation littéraire, et si toute sa richesse provient de vos trésors, c'est à vous que je dois tout ce que je sais, bien que je n'aie pas suivi les cours de l'école. Mon savoir est peu de chose; peu d'eau dans mon amphore, mais pourtant, elle vient du Nil ».

Cette lettre nous montre le caractère doux et aimable de Grégoire. Il accepta avec joie la direction de son illustre aîné; mais passionné par nature pour la haute culture de l'esprit, il se livra à une étude personnelle des grands littérateurs. Il semble même que le tapage des chicanes hérétiques l'ait dégoûté des sciences théologiques. Content de vivre en catholique ferme dans sa foi, il s'adressa surtout aux sciences profanes, devint ce qu'on appelait alors un rhéteur, et vécut ainsi jusqu'à l'âge de quarante ans dans l'estime de ses concitoyens (1).

§ 2. — Son épiscopat.

Mais il en fut de lui comme de l'autre Grégoire. On n'était pas impunément l'ami d'un homme tel que saint Basile, dont le zèle sacrifiait tout aux périls de l'Église, dont la volonté de fer s'imposait à tout ce qui l'approchait. A cette époque où pullulaient les formules ambiguës, les équivoques de langage, les sophismes insidieux, il fallait des évêques non seulement pieux, mais encore intelligents, savants, éloquents. Où les prendre?

En 372, Basile créa évêques les deux Grégoire, par un coup d'autorité. On sait comment l'évêque de Sasime se répandit en plaintes éloquentes.

---

(1) Sur l'honorabilité des rhéteurs, voir de Broglie, *L'Église et l'Empire romain au IV^e^ siècle*, passim.

Quant à l'évêque de Nysse, il semble qu'il ait pris son parti en philosophe. Il ne se plaignit point; mais après quelques sermons à son peuple, il se renferma dans ses études chéries, à tel point que son compagnon d'infortune dût le rappeler à une vie plus épiscopale dans une lettre d'une franchise amicale (1). Dieu s'y prit d'une façon plus vigoureuse encore, en déchaînant la meute des persécuteurs contre son serviteur endormi. Un intrigant dénonça son élection et sa gestion épiscopale au cuisinier arien devenu préfet d'Empire. On l'expulsa violemment de sa demeure par une froide saison. Une pleurésie se déclara en même temps qu'un violent lumbago, et ses amis l'arrachèrent plus mort que vif d'entre les mains des soldats pour le cacher en lieu sûr. Alors il expia son amour passionné pour la vie calme de l'étude par une existence errante dont saint Grégoire de Nazianze le console par de charmants petits billets (2).

Saint Basile avait donc eu raison de compter sur la foi et le courage de son frère; mais il n'avait pu lui communiquer son génie d'administrateur. Il se plaint souvent de sa « simplicité ». Grégoire « est absolument inexpérimenté dans les affaires ecclésiastiques (3) » ; cette simplicité suscite des embarras à Basile lui-même (4), qui la reproche à son frère en termes durs dans une occasion où

---

(1) S. Grég. de Nazianze, *à S. Grég. de Nysse,* lettre XI. — M. XXXVII, col. 41.

(2) S. Grég. de Nazianze, *à S. Grég. de Nysse,* lettres 72,73,74. — *ibid* col. 137.

(3) S. Basile, *à Dorothée*, lettre 215. — M. XXXII col. 792.

(4) S. Basile, à *Eusèbe de Samosate,* lettre 100. — M. XXXII, col. 505.

il faut avouer que Grégoire fut bien maladroit malgré sa bonne intention (1).

§ 3. — Ses œuvres théologiques.

Saint Basile ne vit donc pas réalisé l'espoir qu'il avait conçu de son frère. Mais, admirable survivance des grands hommes! Ce que, durant sa vie, il n'avait pu obtenir pour un petit diocèse, après sa mort il l'obtint pour le monde entier. En effet, lorsque les hérétiques eurent repris courage par la disparition de saint Basile, ils s'enhardirent jusqu'à attaquer ses écrits. Touché ainsi à la prunelle de l'œil, Grégoire bondit, saisit sa plume, et ne s'arrêta point qu'il n'eût écrit son *Hexaemeron* pour défendre et achever l'*Hexaemeron* de son frère, et ses *Livres contre Eunomius* pour confirmer les *Livres contre Eunomius* composés par son frère. Si dans ces traités l'union fraternelle se montre par la communauté de titres et l'unité de doctrine, cependant le génie propre de chaque auteur se révèle par une forme différente. Le style de Basile est majestueux et digne comme il convient à un mandement d'évêque; celui de Grégoire est beau et harmonieux comme on le recherche dans une œuvre littéraire. « Aucun rhéteur, a dit un critique qui se connaissait en beau langage, n'a une phrase aussi brillante, aussi douce à l'oreille (2). »

Plus encore diffère la méthode de traiter un même

---

(1) S. Basile, lettre 58,60. — M. XXXII, col. 408.

(2) Photius. Voir son témoignage, *inter. opp. Greg. Nyss.*, — M. XLIV, col. 45.

sujet. Basile est avant tout un théologien, s'appuyant sur l'écriture et la tradition apostolique, et ne prenant dans la philosophie classique des écoles, que ce qui peut servir à la réfutation des sophistes. Quant à Grégoire, c'est un philosophe qui se plaît dans les analyses subtiles; c'est un chercheur qui pense par lui-même, et qui pousse la raison aussi loin qu'elle peut dans les ténèbres du mystère. On retrouve la même tendance dans ses autres ouvrages, en particulier dans ses livres d'exégèse. Sans doute, il a appris de son frère les principes de cette haute mystique qui reconnaît le Christ dans l'Ancien Testament; mais il aime surtout à développer, soit le sens littéral qu'il éclaire de sa science, soit le sens tropologique qu'il développe en psychologue délicat.

Une telle nature avait quelques rapports avec celle d'Origène. A la vérité, Grégoire avait été trop bien élevé par Basile pour donner dans les écarts de l'Alexandrin; il avait d'ailleurs peu de goût pour les allégories fantastiques. Mais, lorsqu'il s'agissait de vérités de l'ordre rationnel, il ne craignait pas les audaces. Aussi l'a-t-on accusé d'avoir admis l'erreur d'Origène sur la non éternité des peines de l'enfer. Je sais que saint Germain, patriarche de Constantinople a vengé l'orthodoxie de notre docteur, et montré que ses œuvres avaient été interpolées par les origénistes (1). Il n'en reste pas moins que ces hérétiques se sont adressés à Grégoire, parce que la forme générale de sa pensée leur permettait d'y glisser facilement leurs interpolations.

---

(1) V. proleg. opp. Nysseni., — M. XLIV, col. 51, et note (1) de la col. 9.

Du reste, ce point particulier n'intéresse pas nos études actuelles. La sainteté de saint Grégoire de Nysse, son amitié avec saint Basile et saint Grégoire de Nazianze, la vénération dont l'église orientale l'a entouré témoignent de la pureté de sa foi relativement au mystère de la Trinité. Sous ces patronages, sa philosophie acquiert une immense valeur; car elle nous fait connaître la théorie rationnelle du dogme, telle qu'elle était comprise par ces grands docteurs, et on pourrait montrer dans saint Basile bien des idées qui semblent provenir des méditations de son frère. C'est peut-être cet échange fraternel de théologie et de philosophie, que saint Grégoire de Nazianze voulait rappeler discrètement, lorsque comparant les deux frères aux prophètes Moïse et Aaron, il disait que le premier « était le chef des chefs, le prêtre des prêtres, se servant d'Aaron pour parler, et lui apprenant les choses de Dieu (1) ».

ARTICLE VII

SAINT CYRILLE D'ALEXANDRIE.

§ 1. — Ses ouvrages sur la Trinité.

Je n'ai point à retracer la vie de saint Cyrille, parce qu'elle se rapporte à d'autres luttes et d'autres victoires. A l'époque où fleurit ce docteur, la cause de l'arianisme était complètement perdue. Cependant la tempête avait trop profondément secoué l'Orient, pour que l'émotion

(1) S. Grég. Nazianze, *ad Greg. Nyss.*, orat. XI, — M. XXXV, col. 833.

fût complètement apaisée; le dogme attaqué était trop essentiel à la foi, pour qu'il ne demeurât l'objet de l'attention catholique. Saint Cyrille a donc beaucoup écrit et prêché sur le mystère de la Trinité, avant qu'une nouvelle hérésie ne détournât le cours de ses préoccupations. Ses deux principaux ouvrages relatifs à notre sujet ont pour titres : *Livre des trésors sur la sainte et consubstantielle Trinité*, et *dialogues sur la sainte et consubstantielle Trinité*. Le premier est un recueil d'arguments et de textes au sujet du dogme, et le second est une mise en œuvre plus littéraire des richesses recueillies dans le *Trésor*.

Ces deux œuvres sont d'autant plus importantes qu'elles ont été écrites dans le calme de la méditation par un docteur qui a profité des travaux de ses devanciers. On n'a donc point à craindre d'y trouver des arguments d'occasion ou des pensées échappées dans l'empressement de la discussion. Ici tout est pesé, mûri, écrit à bon escient. Du *Trésor*, en particulier, Photius parle en ces termes très exacts :

« C'est un livre d'argumentation dans lequel la rage d'Arius et d'Eunomius est combattue vigoureusement et de nombreuses manières... De toutes les œuvres de Cyrille, c'est la plus claire et le plus convaincante, surtout pour ceux qui peuvent suivre les déductions logiques (1). »

§ 2. — Caractère de sa doctrine.

Notre docteur avait certainement étudié tous ses devanciers sans exception. Cependant sa doctrine n'est pas un

(1) *Bibliotheca*, M. CIII col. 415

simple mélange de leurs enseignements, et l'on y remarque des préférences qu'on peut expliquer, en partie, par des influences extérieures.

Toujours une sourde rivalité avait régné entre les églises d'Égypte et les églises d'Asie. Cette mésintelligence avait pris un caractère de véritable animosité, lorsque Théophile d'Alexandrie mena sa déplorable campagne contre saint Jean Chrysostome. Cyrille, neveu de Théophile, avait grandi au milieu de la coterie alexandrine, et il ne dépouilla que bien tard les restes de ses préventions contre l'illustre confesseur et martyr. Pour le dire en passant, ces rivalités de clochers expliquent pourquoi l'affaire de Nestorius fut si mouvementée, et pourquoi des asiatiques, orthodoxes au fond du cœur, prirent parti pour l'archevêque de Constantinople contre celui qu'ils appelaient dédaigneusement « l'Égyptien ».

Quoi qu'il en soit, le fait certain est que saint Cyrille fut un véritable alexandrin, de cœur et d'esprit. Le Didascalion est son école, et saint Athanase est son maître. Il profite tacitement des progrès que les Basile et les Grégoire ont introduits dans la théologie; mais son inclination personnelle lui fait préférer les méthodes et les conceptions de sa patrie. Aussi bien, aucun autre n'a exposé avec plus d'éclat et d'insistance, la sublime « Mystique », que saint Athanase avait puisée dans les traditions primitives. De plus, l'influence d'Origène se manifeste dans le goût de notre docteur pour les interprétations allégoriques de l'Ancien Testament, et nous devons à cette disposition d'esprit le célèbre traité *De l'adoration en esprit et vérité*. Mais nous n'avons point à craindre de retrouver ici les témérités du vieil écolâtre. Ses théories ont passé

par saint Athanase, comme par un filtre purificateur. D'ailleurs, au temps de Cyrille, la gloire d'Origène était souillée par une secte grossière qui s'affublait de son nom. Le clergé d'Alexandrie s'appliquait à détruire cette hérésie bâtarde, et la qualification d' « origéniste » servait même quelquefois à masquer l'injustice de certaines inimitiés.

Je ne rappelle cet état de choses que pour replacer dans leur milieu les traités de saint Cyrille sur le mystère de la Trinité.

Ces œuvres composées dans le calme par un esprit capable de s'approprier tous les enseignements passés, enseignent la foi avec une exactitude parfaite et une grande puissance de démonstration. De plus, cette exposition orne le dogme par les sublimes théories de la théologie alexandrine.

CHAPITRE III

LE DERNIER DOCTEUR GREC.

§ 1. — Autorité de saint Jean Damascène.

Après la mort de saint Cyrille, survenue en 444, la théologie grecque ne devint pas muette. Cependant deux docteurs, seulement, ont acquis une célébrité universelle, soit à cause de leur génie plus grand, soit parce qu'ils ont été les champions de la foi contre des hérésies nouvelles, soit parce que leurs écrits ont été plus connus en Occident. Je veux parler de saint Maxime le Philosophe et de saint Jean Damascène. Leur autorité fut admise aussi bien par les latins que par les grecs schismatiques dans les discussions conciliaires au sujet de l'union. Mais, dès le haut moyen âge, saint Jean de Damas était cité avec honneur par Pierre Lombard et Alexandre de Halès.

Je ne m'arrêterai pas à la grande figure de saint Maxime, parce qu'il n'a pas eu l'occasion d'appliquer son génie au mystère de la Trinité. Mais saint Jean Damascène doit fixer toute notre attention. Il nous a laissé, parmi ses œuvres, un résumé authentique de la dogmatique grecque, sous une forme didactique qui l'a fait appeler « le

scolastique grec », et la chaire romaine l'a honoré par le titre de « docteur de l'Église ».

§ 2. — Sa vie.

Nous connaissons la pieuse histoire de notre docteur par une vie composée au dixième siècle par le patriarche de Jérusalem, sur d'anciens documents arabes, comme il nous en avertit lui-même.

Jean naquit à Damas sous la domination musulmane. Ses parents, nobles et pieux chrétiens, le firent élever par un moine captif qui le forma dans toutes les sciences humaines et divines. Jeune encore, il était devenu un haut personnage à la cour du Calife, quand une odieuse calomnie irrita son maître qui lui fit couper le poignet droit. La reine du ciel, dont il avait défendu les saintes images, rejoignit miraculeusement sa main à son bras, et cette insigne faveur transformant du même coup son âme, il dit adieu à toutes les choses humaines, et se retira dans la laure de saint Sabas au voisinage de Jérusalem. C'est là, qu'après avoir été exercé quelque temps par un austère directeur dans toutes les voies de l'humilité et de l'obéissance, il se livra à l'étude et composa les œuvres qui ont immortalisé son nom.

§ 3. — Rôle de la philosophie.

Avant d'étudier les œuvres de notre cénobite, et pour en faire mieux apprécier la valeur, il sera bon de jeter un coup d'œil rapide sur le rôle qu'a joué la philosophie dans les discussions religieuses.

Pendant les trois premiers siècles, la faveur publique

s'attachait à Platon, et le gnosticisme en profitait pour faire valoir ses rêveries. Les apologistes chrétiens, hommes de leur temps, furent donc des platoniciens, chassant l'hérésie hors de l'école qui leur était chère, et conviant les amis du Logos à passer de l'Académie à l'Église.

L'arianisme naquit dans l'atmosphère platonicienne d'Alexandrie; mais lorsqu'il établit son siège à Constantinople, il chercha, dans les subtilités de la dialectique païenne, tous les détours propres à se dissimuler et tous les sophismes capables de troubler les esprits simples. Les sectes ariennes se réclamèrent d'Aristote. C'est le reproche que leur font saint Basile et les deux saints Grégoire (1) : d'où la dialectique serrée de ces docteurs et leur aversion pour les théories aventureuses au sujet du dogme.

Plus tard, nous voyons l'école platonicienne reparaître dans l'Église avec l'auteur *des noms divins* et son disciple saint Maxime. Mais ce n'est là qu'un brillant météore. La chicane reprend bientôt avec plus d'intensité. Les sectes pullulent à nouveau. Nestoriens, monophysites, dioscoriens, acéphales, monothélites : tous ces hérétiques cherchent à appuyer leurs sophismes sur la philosophie péripatéticienne qui a repris vogue dans le monde profane.

Alors saint Jean Damascène se lève, oppose à toute cette foule une fin de non-recevoir :

« Quel docteur sacré a parlé comme vous? Introduisez-vous donc chez nous saint Aristote comme un treizième apô-

(1) Voir Petau, *Theologia*, Prolegomena, c. III, § 3.

tre, ou faites-vous plus de cas d'un idolâtre que des auteurs inspirés (1)? »

§ 4. — Du livre intitulé : « Fontaine de science. »

Notre saint ne s'en tint point à cette récusation sommaire. Sur le conseil de son vieux précepteur, il entreprit d'arracher la philosophie des mains hérétiques et de la faire servir, soit à réfuter les erreurs, soit à exposer en termes précis la doctrine catholique.

De là est sortie une œuvre magistrale, dont notre docteur nous donne lui-même la division en trois parties.

« D'abord, dit-il, je présenterai les plus belles doctrines des philosophes grecs, sachant que ce qu'on y trouve de bon est un don fait par Dieu aux hommes, puisque *omne datum optimum, et omne donum perfectum desursum est descendens a Patre luminum*. Quant à ce qui contredit la vérité, c'est une invention ténébreuse de l'erreur satanique, et une fiction de l'esprit mauvais, comme dit Grégoire le théologien. J'imiterai donc l'abeille, je composerai ensemble tout ce qui est propre à la vérité. Des ennemis eux-mêmes je tirerai des fruits de salut; mais je rejetterai ce qui est frivole ou entaché d'erreur.

« Après ce premier travail, je mettrai en ordre les bavardages des hérésies impies, afin qu'y reconnaissant l'erreur, nous nous attachions davantage à la vérité.

« Enfin, avec Dieu et sa grâce, j'exposerai la vérité qui détruit l'erreur et chasse le mensonge. Pour en faire ressortir la beauté, je l'enchasserai, comme par une monture d'or, dans les paroles des prophètes inspirés de Dieu, des pêcheurs instruits de Dieu, des pasteurs et des maîtres remplis de Dieu. Alors sa gloire resplendira de sa propre lumière, et son éclat

(1) S. Jean Damasc., *Contr. Jacobit.*, § 10. — M. XCIV, col. 1441.

illuminera les intelligences qui se trouveront déjà purifiées de toutes les souillures et de toutes les agitations.

« J'en ai déjà prévenu, je ne dirai rien de moi-même. Mais je ferai un résumé de ce qui a été dit par les meilleurs maîtres (1). »

Tel est le plan de cette grande œuvre où saint Damascène dans la maturité de l'âge, déposa tous les trésors d'une science studieusement acquise. Cette œuvre se compose de trois traités : 1° les *chapitres philosophiques* ou dialectique; 2° le traité *des hérésies,* « d'où elles viennent et comment elles se sont produites »; 3° *l'exposition de la foi orthodoxe*.

Disons quelques mots du premier et du dernier de ces ouvrages.

§ 5. — Chapitres philosophiques.

Saint Damascène a bien tracé le plan des études scholastiques, en leur donnant pour base une saine philosophie.

Personne, mieux que lui, n'a assigné à la science rationnelle son rôle, ses droits et ses devoirs.

Voici comment il s'exprime à cet égard :

« Puisque le divin apôtre a dit : *omnia probantes quod bonum est teneamus*, nous étudierons la doctrine des sages même étrangers. Peut-être trouverons-nous quelque chose digne d'importation, et cueillerons-nous quelque fruit utile à l'âme. Tout ouvrier a besoin d'instruments pour son métier. Il convient qu'une reine ait des servantes. Recueillons donc

(1) S. Damascène, *Prologue de la Fontaine de science.* — M. XCIV, col. 524.

les principes qui sont les serviteurs de la vérité, après les avoir arrachés à la tyrannie de l'impiété. Ne mésusons pas du bien; ne manions pas l'art du raisonnement pour égarer les simples; mais quoique la vérité n'ait pas besoin d'arguments variés, usons de dialectique pour réfuter la fausse science et les ennemis de la foi (1). »

Ce qui assure encore à notre docteur son titre de *scolastique*, c'est sa marche toute péripatéticienne. Il s'emploie d'abord à établir le sens exact des mots, et à montrer les lois du syllogisme. Il suit en logique les deux grands auteurs de la scolastique, savoir Aristote et Porphyre, quoique avec certaines explications platoniciennes d'Ammonius. Mais il signale les erreurs de ces païens, et les corrige par la philosophie chrétienne des saints Pères. Chez ces derniers il puise les lumières inconnues à l'antiquité, sur les questions introduites dans la science par la révélation, en particulier sur la différence entre l'« usie », la nature, l'hypostase.

Ces détails suffisent à faire comprendre l'importance de ce traité pour l'étude de la théologie positive.

Mais je me hâte d'arriver au traité qui a rendu à jamais glorieux le nom de Damascène.

§ 6. — Du traité intitulé : « exposition de la Foi orthodoxe ».

C'est surtout par ce chef-d'œuvre que notre Docteur a droit au titre de scolastique. L'ouvrage est divisé en quatre livres, traitant successivement de Dieu, de l'homme, du Dieu-homme, et des effets de l'incarnation. N'est-ce pas le plan même de la *somme* de saint Thomas? Comme

(1) Ibidem, c. I, col. 532.

le docteur Angélique, il définit tout d'abord les sources de la théologie. Dieu a parlé par son Fils, ses prophètes et ses apôtres. « Nous devons nous contenter de ces enseignements, y demeurer, ne pas transporter les bornes éternelles, et ne pas sortir de la divine tradition (1). »

Cependant Dieu s'est fait connaître aussi par ses œuvres. Notre docteur présente donc, comme saint Thomas, une théodicée rationnelle, avant de passer à la théologie de la Trinité. Comme saint Thomas encore, il introduit modestement la raison dans l'étude de ce mystère lui-même.

Mais là se bornent les rapprochements entre la *somme* du docteur angélique et l'ouvrage du docteur grec. En effet, saint Damascène ne procède point par thèses discutées séparément comme dans une école. Son traité est un catéchisme dont est banni tout système et toute opinion. C'est uniquement la foi, nettement affirmée, clairement exposée; la raison n'intervient que pour mettre en ordre les différents dogmes. Rien ne fait mieux connaître ce livre que le titre choisi par son auteur : *exposition exacte de la foi orthodoxe*. Et cette exposition commande l'adhésion, parce qu'elle date d'une époque déjà éloignée des luttes doctrinales, et représente l'état tranquille d'une foi victorieuse.

La façon suivant laquelle l'œuvre procède ajoute encore à son importance. Saint Damascène nous avertit qu'il ne dira rien de lui-même, mais qu'il butinera dans les œuvres vénérables des Pères de l'Église. Son savant éditeur a été curieux de savoir s'il a tenu parole. Or, par les

(1) *Foi orthodoxe*, liv. I, ch. I.

notes érudites dont Lequien a orné sa belle édition de la *Foi orthodoxe*, on peut constater à simple vue que ce traité est composé presque uniquement par des pensées, des phrases, des expressions extraites des Pères de l'Église. Saint Damascène n'a donc fait, et c'est son incomparable louange, que recueillir toute la sève de ces docteurs et d'en préparer un aliment pour la foi des simples et la science des parfaits. Ainsi l'abeille ne tire rien d'elle-même, mais choisissant de fleur en fleur les sucs les plus parfumés, elle en compose pour sa ruche un breuvage salutaire où tout vient d'ailleurs, mais qu'elle seule a rendu miel.

On peut bien appliquer à cette abeille l'épithète liturgique de *apis argumentosa*, tant elle fait paraître de délicatesse et de science dans son butinage. On reconnaît, en effet, dans la *Foi orthodoxe* un éclectisme qui a choisi pour témoigner sur chaque dogme les docteurs ayant reçu la spéciale mission de le défendre contre chaque hérétique : saint Maxime contre les monothélites, saint Cyrille d'Alexandrie contre les nestoriens, saint Athanase, saint Basile et les saints Grégoire, contre les ariens et leur séquèle. Le traité de saint Damascène n'est pas une encyclopédie qui réunit sur tous les sujets les témoignages de tous les docteurs. Chaque dogme est exposé, pour ainsi dire, par un seul docteur, mais par un docteur qui fait loi. Il convient cependant d'ajouter que saint Damascène affirme hautement ses prédilections pour saint Grégoire de Nazianze, et que l'influence de saint Maxime se fait sentir par les nombreux emprunts faits aux œuvres attribuées à l'Aréopagite.

Au début de son triple traité, saint Damascène écrivait :

« Notre dessein est de cueillir les prémices de la philosophie et d'embrasser en résumé toute science dans ce volume, autant qu'il est possible. De là son nom de *Fontaine de science* (1). »

Qui sait si le courant, patronné par Rome, vers l'étude de la patristique grecque, ne rendra pas à notre docteur la place qu'il mérite, et si un jour n'adviendra pas où, pour cimenter l'union entre l'Orient et l'Occident, l'Église ne placera pas dans la chaire de ses écoles la *Fontaine de Science* de saint Damascène auprès de la *Somme théologique* de saint Thomas?

---

(1) S. Damasc., *dialect.*, c. III. — M. XCIV, col. 533.

ÉTUDE XIV

DOGMATIQUE GRECQUE

ÉTUDE XIV

DOGMATIQUE GRECQUE

OBJET DE CETTE ÉTUDE

La foi catholique n'est point fondée sur le génie individuel, mais sur la tradition apostolique. Cette tradition est la lumière indéfectible dans laquelle les docteurs ont toujours baigné leurs esprits pour leur donner force et assurance dans leurs recherches théologiques. Tradition des ancêtres, mais tradition vivante qui s'est développée avec une admirable variété de formes dans les travaux successifs de ceux que l'Église reconnaissante appelle ses Pères.

J'ai cru utile de faire connaître dans l'*Étude* précédente la physionomie propre de chaque docteur, afin que le lecteur comprît mieux son allure personnelle dans l'explication de la tradition commune. Mais il importe encore bien davantage d'étudier en lui-même le développement de cette tradition vivante, et d'en discerner les formes successives, suivant les temps, suivant les influences, suivant les hérésies à combattre.

Ce travail est poursuivi depuis que Petau a remis en honneur la théologie positive; mais il est permis de présenter une respectueuse critique au sujet d'une méthode

assez généralement employée. La plupart des traités de théologie positive, à commencer par le chef-d'œuvre de Petau, ont pour but de montrer l'accord de la tradition universelle avec la foi romaine, et cette intention leur conserve un caractère occidental. L'ordre des matières, les divisions et sous-divisions, le point de vue : tout est emprunté à la scolastique, et la principale préoccupation semble consister à faire rentrer dans ces cadres latins les textes grecs qui leur conviennent. Cette méthode, je n'en disconviens pas, suffit pour mettre en évidence l'unité de la foi catholique dans tous les temps et dans tous les lieux. Mais, en mélangeant ainsi les eaux des diverses sources, on fait disparaître la saveur propre à chacune.

Tout autre est la méthode d'une critique purement historique. Pour apprécier sainement l'état des esprits à une certaine époque et dans un certain milieu, il convient de se débarrasser de toute opinion préconçue. On doit se placer soi-même dans cette époque et dans ce milieu, vivant avec des contemporains, parlant leur langage, écoutant ce qu'ils disent et tout ce qu'ils disent, comme eux connaissant le passé, mais comme eux ignorant la suite à venir.

Étudié de cette manière, chaque siècle exigerait une vie de laborieuses recherches (1). Je me borne à une étude bien incomplète du quatrième siècle. Cependant il est nécessaire à l'intelligence de cette époque de rappeler rapidement la marche des idées dans les siècles précédents.

(1) Un beau modèle dans ce genre est l'*histoire du dogme*, par Mgr Ginoulhiac. On ne peut trop recommander cette œuvre capitale.

CHAPITRE I

ÉPOQUE PRIMITIVE

§ 1. — Prédication apostolique.

Il avait été écrit que la Loi sortirait de Sion. C'est donc aux Juifs que le Messie apporta la Bonne Nouvelle, et les apôtres, obéissant aux ordres de leur divin Maître, concentrèrent d'abord en Judée leurs premières prédications. Plus tard, lorsque saint Paul fut séparé pour le ministère des gentils, et lorsqu'il entreprit ses courses à travers l'empire romain, il se mettait en rapport avec les colonies juives; car c'était le moyen le plus facile de nouer des relations dans les villes où il entrait comme étranger. Tant le cœur de Dieu avait de peine à se détacher d'un peuple qu'il avait beaucoup béni!

Les premières églises furent donc composées d'israélites, et l'élément judaïque y fut même tellement dominant qu'un instant il menaça d'étouffer la liberté de la grâce sous la servitude de la Loi. La plupart des livres du Nouveau Testament, Évangiles et Épîtres, sont écrits pour des lecteurs Juifs; d'où résulte ce fait remarquable que l'Écriture sainte pour ainsi dire tout entière est adressée primitivement à des fidèles nourris dans les institutions judaïques.

Cette remarque est de la plus haute importance pour comprendre les docteurs des premiers siècles. En effet, entre les chrétiens et les Juifs, il y avait un terrain commun, l'Écriture sainte; il y avait un dogme commun, le dogme de l'Unité de Dieu. Que fallait-il donc pour qu'un Juif devînt chrétien? Qu'il crût en Jésus ressuscité, qu'il reconnût dans cet homme le Messie attendu, le Fils de Dieu. C'est ce qu'annonça saint Pierre le jour de la Pentecôte; c'est le premier mot de saint Paul converti : *Continuo in synagogis prædicabat Jesum quoniam hic est Filius Dei* (1).

Les apôtres disaient aux Juifs. Nous adorons le Dieu unique qu'ont adoré nos Pères. Mais votre foi est incomplète; car vous vous en tenez « à l'ombre des choses futures », et nous vous en apportons la substance réalisée.

Ainsi la prédication évangélique était à la fois une exégèse des prophètes qui annonçaient les caractères divins du Messie, et une attestation que tous ces caractères ont été vérifiés en Jésus de Nazareth. Lorsque les néophytes avaient cru dans le Christ, alors les apôtres leur faisaient le catéchisme, en témoins fidèles qui rapportent, non seulement sa doctrine, mais les expressions qu'il a déterminées. Puis ils les baptisaient au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit.

Ces trois noms sont sacrés. Ils le furent donc dès l'origine et demeureront toujours les noms propres des personnes divines. Car ils sont authentiquement conservés

(1) Act. IX, 20.

dans le symbole des apôtres, et dans la formule essentielle du sacrement qui fait les chrétiens.

§ 2. — État primitif des esprits.

Les juifs de l'ancienne Loi croyaient à l'unité de la substance divine dans un seul Dieu personnel. L'Évangile fit éclater cette conception trop étroite et proclama que l'unité de la substance divine existe dans trois Personnes distinctes. Dieu est Père; Dieu a un Fils; le Père et le Fils ont un même Saint-Esprit : tel est le dogme qui, dès l'origine, sépara les chrétiens des juifs endurcis.

La piété des fidèles se tourna donc tout entière vers les divines personnes. Déjà elle les rencontrait sans cesse dans le Nouveau Testament; elle mit une sainte curiosité à les chercher partout dans les anciennes Écritures, et à les deviner au moindre indice. Je n'en citerai ici qu'un exemple; mais il est fait pour nous surprendre, et cependant un grand docteur le prend à son compte. Il est écrit dans le récit sur Sodôme : *Dominus sulphur et ignem pluit a Domino*. Saint Hilaire y découvre un argument solide pour la divinité du Fils : « Ut Dominus a Domino; ita non discrevit naturæ nomine, quos significatione distinxerat. Legimus enim in Evangelio : *Pater non judicat quemquam, sed omne judicium dedit Filio*. Dedit ergo Dominus quod Dominus accepit a Domino (1) ».

Bienheureuse curiosité et merveilleuse clarté que nous ne possédons plus! Qu'il y a loin de notre étude sèche et un peu judaïque des saintes Écritures, à cette science à la

(1) S. Hilaire, *de Trinitate*, lib. IV, § 29.

fois savoureuse et nourrissante qui faisait reconnaître une personne de la Trinité dans chaque mot, dans chaque ïota des saints Livres ! Le fidèle commençait déjà par leur lecture les rapports de divine intimité qui se consommeront au ciel par la vision intuitive.

Or l'intimité est une relation d'ordre personnel, puisque l'amitié est l'amour d'une personne pour une personne. Les chrétiens contractèrent donc l'habitude de considérer immédiatement chacune des personnes divines dans son individualité subsistante. C'est l'origine de cette visée grecque que j'ai discutée dans le premier volume de ces *Études*.

CHAPITRE II

ÉPOQUE DU SABELLIANISME

§ 1. — La théologie anténicéenne dirige ses efforts contre le sabellianisme.

L'hérésie de Sabellius fut un retour judaïque contre le dogme qui fait les chrétiens par le baptême. Cette erreur n'était pas autre chose qu'un recueillement exagéré de la Trinité dans l'unité, par la réduction des trois personnalités à n'être que les rôles successifs d'une seule et unique hypostase. Il était naturel que, pour repousser cette dangereuse hérésie, l'Église s'appliquât plus que jamais à mettre en évidence la distinction réelle des personnes. Les docteurs employèrent dans ce but plusieurs moyens qui sont tous empruntés à l'Écriture, puisque la révélation seule témoigne de la Trinité. Étudions-en quelques-uns.

§ 2. — Des théophanies.

Dans le beau livre où M^gr^ Ginoulhiac a exposé la foi des trois premiers siècles au sujet de la Trinité, et vengé les Pères anténicéens d'accusations trop légèrement portées, une des plus belles parties est l'étude approfondie des

théophanies. Je ne puis mieux faire que d'engager à lire ce qui est dit à ce sujet au Livre VIII, chapitres 10, 11 et 12, et au Livre XII, chapitres 1 et 2.

En voici le résumé succinct. La généralité des docteurs anténicéens admettent que dans les apparitions divines racontées dans l'Ancien Testament, du moins dans les plus solennelles, c'est la Personne du Fils qui s'est montrée, elle-même, et elle seule, à l'exclusion, pour ainsi dire, des deux autres Personnes. Saint Justin, Théophile d'Antioche, saint Irénée, Tertullien, saint Cyprien, Novatien, Clément d'Alexandrie, Origène, les Pères du premier concile d'Antioche contre Paul de Samosate : « Tous ces docteurs enseignent que c'est le Verbe qui a apparu aux hommes. La plupart vont plus loin. Ils assurent que c'est le Verbe seul qui a apparu; et quelques-uns même, que seul il pouvait se manifester, par opposition au Père. Nous ne connaissons, dans les temps qui ont précédé le concile de Nicée, que Clément d'Alexandrie et Origène qui semblent avoir émis quelque doute à cet égard (1). »

Le savant auteur explique ensuite pourquoi ces docteurs attachaient tant d'importance à cette doctrine. Ils s'en servaient : 1° contre les païens, pour montrer que le christianisme n'était pas une religion nouvelle, mais qu'elle datait de la naissance de l'humanité; 2° contre les Juifs pour les convaincre que le Messie qu'ils attendaient est un Dieu incarné, qui déjà avait été *l'ange d'Israël;* 3° contre les gnostiques, en prouvant que le même Dieu était l'auteur des deux testaments; 4° contre

(1) Ginoulhiac, *Hist. du dogme cath.*, livre XII, ch. I.

les sabelliens, en mettant en évidence la pluralité de Personnes dont chacune est Dieu (1).

Enfin Mgr Ginoulhiac expose les trois raisons sur lesquelles les Pères appuyaient leur sentiment : 1° le récit même des théophanies dans lesquelles celui qui apparaît est tantôt appelé *l'ange de Dieu*, tantôt un homme, et en même temps est appelé Dieu; 2° l'invisibilité propre au Père qui contraste avec la visibilité de la personne qui apparaît; 3° le plan divin qui, ayant pour but l'incarnation du Fils, était dès le commencement du monde en voie d'exécution. Le Fils de Dieu, dit notre auteur qui s'inspire de Tertullien et de saint Irénée, « devant se manifester un jour aux hommes et habiter parmi eux d'une manière sensible, se préparait et les préparait eux-mêmes aux mystères de sa vie humaine, par des apparitions sensibles et passagères... Les théophanies qui sont racontées dans les anciens livres sont les symboles, les préludes et l'essai de l'Incarnation même (2) ».

Ce froid résumé suffit pour montrer combien la doctrine primitive au sujet des *Théophanies* est grandiose et respectable. On peut la résumer dans ces deux textes de saint Irénée :

« Filius revelat agnitionem Patris per suam manifestationem. Agnitio enim Patris est Filii manifestatio : omnia enim per Verbum manifestantur (3) ». — Et un peu plus loin : « Ab initio assuetus Verbum Dei ascendere et des-

(1) *Ibidem*. Comparez avec un passage de Didyme sur l'emploi scriptural des prépositions ἐξ, διὰ... *Trinité*, lib. III, cap. 23. — M. XXXIX, col. 924.

(2) *Ibid.*, ch. 2.

(3) Liv. VIII, ch. 10,11,12.

cendere propter salutem eorum qui male haberent (1) ».

Ailleurs, Mgr Ginoulhiac venge la mémoire de certains Pères dont Petau a suspecté trop légèrement l'orthodoxie au sujet de l'invisibilité naturelle du Verbe divin (2). Une simple réflexion aurait dû retenir le savant helléniste dans ses appréciations si dures; c'est que, même après que le Concile de Nicée eut proclamé la consubstantialité du Fils, la plupart des Pères les plus éminents continuèrent à soutenir la même doctrine que leurs devanciers, et à en tirer les mêmes arguments. Nous le constaterons bientôt.

§ 3. — Des missions divines.

Les docteurs de l'Église argumentèrent de la même façon sur les missions divines. Rien ne prouvait mieux contre Sabellius la multiplicité des Personnes que la distinction réelle entre l'*Envoyant* et l'*Envoyé*. C'est ainsi que raisonne saint Athanase dans son *Livre contre les Sabelliens* (3), et j'aime à citer ce docteur comme l'anneau brillant entre deux âges de l'Église. Pour montrer que le Fils et le Saint-Esprit ne sont pas de simples facultés ou de pures opérations d'un Dieu unipersonnel, il écrit : « Est-ce que le Père, en envoyant le Fils, a envoyé une partie de soi ou une pure opération? Est-ce qu'il en fut de même

(1) S. Irénée, lib. IV, c. VI, § 3.

(2) *Id.*, eod. libr., c. 12, § 4.

(3) La similitude entre ce *Livre contre les Sabelliens* et l'homélie de saint Basile *contre les Anoméens* (homél. 24. — M. XXXI, col. 600) a fait douter de son authenticité. Voir la critique des éditeurs. (M. XXVIII, col. 95). Mais cette raison unique me semble insuffisante. Car, outre que les deux œuvres diffèrent assez pour être de deux auteurs différents, on sait combien saint Basile étudiait saint Athanase.

du Fils, lorsqu'il envoya l'Esprit dans le monde? Est-ce que le Fils n'a pas été envoyé par le Père? Lui-même, il l'affirme cependant partout; il annonce que lui-même enverra l'Esprit, et de fait il l'a envoyé suivant sa promesse. Mais ceux qui réduisent la Trinité à l'Unité s'efforcent d'abâtardir la *Mission*, aussi bien que la *génération* (1). »

Arrêtons-nous un instant sur cette grande question que nous aurons plus tard à étudier avec l'ampleur qu'elle mérite.

Par la création, Dieu établit l'ordre naturel du monde, et par la grâce il dépose dans l'homme les dons de l'ordre surnaturel. Or il est certain que la lumière de la raison permet de remonter des créatures à leur auteur, et de connaître ainsi l'existence et la perfection d'un Être infini. Et pourquoi la lumière de la foi ne permettrait-elle pas de remonter des bienfaits de la grâce à leur source mystérieuse? Les premiers chrétiens avaient cette confiance. Parce qu'ils se faisaient une très haute idée des relations des divines personnes avec le chrétien, ils osaient chercher dans les caractères de ces relations la connaissance des relations éternelles entre les personnes elles-mêmes.

Après tout, ce n'est qu'une application de la sentence de saint Hilaire : « Qui mittit, potestatem suam in eo quod mittit ostendit (2). » Sans doute, cette sentence fait toujours loi. Mais il semble que les anciens ne l'aient pas entourée des nombreux restrictifs qui en énervent la force.

---

(1) Αλλ' οἱ τήν τριάδα μονάδα ποιοῦντες, νοθεύειν καὶ την Ἀποστολην, ὥσπερ την Γέννησιν, ἐπιχειροῦσιν. S. Athan. *Contre les Sabelliens*, § 13. — M. XXVIII, col. 117.

(2) *De Trinit.*, c. VIII, § 19.

§ 4. — Des prépositions ἐξ, διὰ, ἐν.

Cédant au pieux désir de retrouver dans l'Écriture les caractéristiques des personnes divines, les fidèles s'adressèrent aux prépositions elles-mêmes. Ils n'avaient du reste qu'à se laisser guider par saint Paul qui a écrit : *Nobis tamen unus Deus Pater* EX QUO *omnia et nos in illum, et unus Dominus Jesus Christus,* PER QUEM *omnia et nos per ipsum.* (I Cor. VIII, 6) et un peu plus loin : IN UNO SPIRITU *omnes nos in unum corpus baptisati sumus* (XII, 13). La préposition ἐξ semble affectée plus spécialement à la Personne qu'on appelait Père et Dieu, la préposition διὰ à la Personne qu'on appelait Fils et Seigneur, la préposition ἐν à la Personne qu'on appelait Saint-Esprit et Don. Ainsi guidé, le fidèle retrouvait toute la foi de son baptême dans cette brève formule du même Apôtre : *Ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia* (Rom. XI, 36). — Le Père, *ex ipso*, car tout provient de la source de tout bien, — le Fils, *per quem,* car tout bien nous arrive par Jésus-Christ; — le Saint-Esprit, *in quo*, car c'est en possédant l'Esprit que nous possédons tout bien.

Je n'ai fait là que traduire le passage par lequel saint Hilaire commence son explication de la Trinité :

« Unus est enim Deus Pater *ex quo omnia,* et unus Unigenitus Dominus noster Jesus Christus *per quem omnia*, et unus Spiritus Donum *in omnibus.* Omnia ergo sunt suis virtutibus et meritis ordinata : una Potestas *ex qua omnia,* una Progenies *per quam omnia*, perfectæ spei Munus unum (1). »

Ces distinctions étaient si bien reconnues, que saint

(1) S. Hilaire, *de Trinitate*, lib. II, § 1.

Athanase, dans son Livre *contre les Sabelliens*, tout en unissant les trois prépositions, se défend de les confondre.

« Tout est fait, dit-il, par le Père au moyen du Christ dans le Saint-Esprit, τὰ πάντα ἐνεργῆται ὑπὸ τοῦ Θεοῦ διὰ Χριστοῦ ἐν ἁγίῳ Πνεύματι. Je reconnais donc comme indivisible l'opération du Fils et du Saint-Esprit. Mais, parce que j'enlace ainsi le ἐξ οὗ, le δι' οὗ et le ἐν ᾧ, il ne s'ensuit pas que je cherche à transformer la Trinité en simple unité (1). »

La même spécification des prépositions se retrouve dans la doxologie : « Gloire au Père par le Fils dans le Saint-Esprit. » Cette doxologie était d'antique tradition, puisque les ariens crièrent au scandale, lorsque saint Basile s'appliqua à en faire prévaloir une autre.

§ 5. — Du même sujet.

Saint Athanase resta toujours fidèle à la distinction fournie par saint Paul. Il en fit plus tard un puissant usage contre les pneumatomaques, et je cite ici ce passage, parce que notre docteur y invoque l'ancienne tradition.

« Voyons, dit-il, quelle est la primitive tradition, doctrine et foi de l'Église catholique : celle que le Seigneur a donnée, que les apôtres ont annoncée, et qu'ont gardée les Pères. Car en cette foi est le fondement même de l'Église; quiconque en déchoit, n'est plus véritablement et n'est plus digne d'être appelé chrétien. Il existe donc une Trinité sainte et parfaite, adorée dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit, sans rien d'étranger, sans mélange de chose extérieure, ne consistant pas en créateur et créature, mais tout entière créatrice et démiurge. Elle est toute semblable à elle-même, indivisible en

(1) S. Athanase, *Contre les Sabelliens*, §§ 12 et 13. — M. XXVIII, col. 117.

nature, identique en opération. Car le Père par le Verbe dans l'Esprit-Saint opère toutes choses. Ainsi demeure sauve l'unité de la Sainte Trinité. Et voilà comment dans l'Église est prêché un seul Dieu qui est *super omnia et per omnia et in omnibus* (Éphes. IV, 6). *Super omnia*, comme Père, comme principe et source; *per omnia*, c'est-à-dire, par le Verbe; *in omnibus*, c'est-à-dire dans le Saint-Esprit (1).

« La Trinité n'est donc pas simplement de nom ou de distinction verbale, mais elle existe en vérité et réellement. Comme existe le Père, ainsi existe son Verbe qui est lui aussi Dieu *super omnia*. Et le Saint-Esprit n'est pas sans subsistance, mais il existe et subsiste véritablement. Sur ces choses l'Église catholique ne croit rien de moins, pour ne pas tomber dans le Judaïsme de Caïphe ou dans le Sabellianisme. Elle ne croit rien de plus pour ne pas glisser dans le polythéisme païen. Que telle soit la foi de l'Église, on l'apprend de ce que le Seigneur, envoyant ses apôtres, leur ordonna de poser ce fondement à l'Église, lorsqu'il leur dit : « Allez et enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils, et du Saint-Esprit. » Les apôtres allèrent et enseignèrent de la sorte, et c'est la même prédication dans toute l'Église sous le ciel.

« Tel étant le fondement de la foi catholique, que les hérétiques nous répondent et nous disent : Y a-t-il Trinité ou dualité? S'il y a dualité, comptez le Saint-Esprit parmi les créatures; mais alors vous ne croyez plus en un seul Dieu qui est *super omnia* et *per omnia* et *in omnibus*. Car vous n'avez plus le *in omnibus*, si vous séparez et privez le Saint-Esprit de la divinité; et le sacrement que vous croyez administrer avec une telle conception, n'est plus opéré tout entier dans la divinité (2). »

---

(1) Remarquez comment le docteur unit les relations entre les personnes divines à leurs relations avec les créatures.

(2) S. Athanase, *à Sérapion*, lettre I, § 28.

CHAPITRE III

ÉPOQUE DE L'ARIANISME

§ 1. — Caractère de l'arianisme.

Le Sabellianisme avait été un retour au « judaïsme de Caïphe », comme l'appelle saint Athanase, et pour combattre cette hérésie, les docteurs durent s'employer à mettre en évidence la distinction des personnes divines. Le démon profita de cet état des esprits pour susciter l'hérésie contraire, ou plutôt, pour relever le panthéon païen avec son dieu suprême et ses divinités subalternes.

On sait, en effet, que l'arianisme dérive d'une Gnose qui établissait de nombreux échelons ontologiques, intermédiaires entre le Dieu suprême et la matière, comme si le Créateur était trop loin de sa créature pour l'atteindre immédiatement. La ruse infernale consista à renoncer à des rêveries monstrueuses et à rejeter des fantômes démodés, pour emprunter au dogme chrétien des formules plus dignes de la raison.

Saint Augustin nous a conservé un formulaire arien, qui exprime très clairement la pensée dernière de l'hérésie (1). Je donnerai plus tard cet intéressant document, et

(1) S. Augustin, *Sermo arianorum.* — M. XLII, col. 677.

je me contente ici d'en extraire quelques propositions.

« Filius a Patre est genitus : Spiritus sanctus per Filium est factus.

Filius subditus est Patri : Spiritus sanctus subditus est Filio.

Pater deus et dominus est Filio suo : Filius deus et dominus est Spiritui (1). »

Cet escalier à trois marches présentait je ne sais quelle beauté capable de séduire à la fois les orgueilleux et les simples : — les orgueilleux philosophes, par son aspect rationnel, et sa manière de diviser en trois parties l'effort pour passer du fini à l'infini; — les simples fidèles, par une fallacieuse conformité avec leurs habitudes intellectuelles.

Ce dernier point de vue est pour nous le plus intéressant. L'arianisme poussait la distinction des personnes jusqu'à la séparation des natures. Dans ce but, il abusait de tous les arguments en usage contre les Sabelliens : mission du Fils par le Père et mission du Saint-Esprit par le Fils; visibilité propre du Fils opposée à l'invisibilité du Père. De plus, l'hérésie acceptait ce concept antique qui va du Père au Fils et du Fils au Saint-Esprit, et elle mettait son opiniâtreté à défendre, la formule « ex Patre per Filium in Spiritu Sancto », comme la seule qui exprimât la hiérarchie scripturale entre les trois personnes. On les compte, disaient-ils, l'une après l'autre. Elles procèdent l'une de l'autre, le Fils du Père, le Saint-Esprit du Fils. Mais à ces paroles orthodoxes, ils ajoutaient sournoisement un mot qui contenait toute l'hérésie : *Non*

(1) M. XLII, col. 680, 681.

connumerantur sed subnumerantur. C'était prendre la ligne droite, suivant laquelle les catholiques concevaient les processions divines, pour la briser et en faire une échelle à trois marches descendantes.

§ 2. — Hérésie des pneumatomaques.

La lutte s'engagea d'abord sur la personne du Fils avec une telle véhémence, qu'on laissa de côté, pour ainsi dire, la question du Saint-Esprit, et que le concile de Nicée se contenta d'affirmer contre les Sabelliens la subsistance propre de la troisième Personne, en enregistrant dans son symbole les mots : *Et in Spiritum sanctum*. Mais lorsque la foi dans la consubstantialité du Fils eut triomphé par cette victoire décisive, les fuyards allèrent reformer leurs rangs sur un terrain qui leur semblait moins gardé. Ariens cachés qui attaquaient la divinité du Saint-Esprit pour battre en brèche la divinité du Fils par un tir oblique ; semi-ariens qui avaient reconnu l'*homoousios* sous la menace des anathèmes, mais qui conservaient dans leur esprit le ferment de la gnose ; ignorants, qui étaient orthodoxes au sujet du Fils, mais dont l'esprit borné était accessible aux sophismes : le camp des adversaires du Saint-Esprit se reforma nombreux.

Les Pères du quatrième siècle eurent donc successivement deux sortes d'ennemis à combattre : Ceux qui n'admettaient qu'une seule personne vraiment divine, sont connus sous les noms d'ariens, d'anoméens, d'eunomiens ; ceux qui, admettant la divinité du Fils, s'obstinaient à nier celle du Saint-Esprit, sont désignés sous les noms de pneumatomaques ou de macédoniens.

§ 3. — Méthode générale de réfutation.

Saint Athanase dirigea la polémique orthodoxe, et servit de guide à tous les docteurs qui vinrent après lui. Il employa successivement contre les ariens et les pneumatomaques une méthode très simple et très concluante. Contre les ariens d'abord, il montra par l'Écriture que le Fils possède tous les caractères de Dieu, et que, par conséquent, il est « consubstantiel » à Dieu le Père. Contre les ennemis du Saint-Esprit, notre docteur employa exactement le même procédé. Sans doute, connaissant par l'expérience du mot *homoousios* les chicanes qu'on peut soulever au sujet d'un terme nouveau, notre docteur évite de donner au Saint-Esprit le titre de Dieu qui ne lui est pas appliqué formellement dans l'Écriture. Mais il prouve surabondamment par les textes sacrés qu'il possède tous les attributs de la divinité.

Il est le souffle de Dieu, donc il n'est pas une créature; il est sanctificateur, donc sa nature est divine; c'est par lui que Dieu crée, donc il n'est pas créé; il est immuable, donc il n'a pas commencé d'être (1).

Inutile de déclarer que cette voie dogmatique, si droite et si simple, a été suivie par tous les Pères qui ont combattu pour le Fils et pour le Saint-Esprit.

§ 4. — Saint Athanase docteur de la Trinité.

Mais là où Saint Athanase fit un coup de maître, c'est lorsqu'il enseigna à écraser d'un seul coup toutes les hé-

(1) S. Athanase, *Première à Sérapion*, §§ 22 et seqq.

résies de son temps par la prédication en bloc de toute la Trinité. Rien de créé, dit-il, ne peut être rangé dans la Trinité, « car tout entière, elle est un seul Dieu. ὅλη γὰρ εἷς Θεός ἐστι (1).

Saint Grégoire de Nazianze qui, plus que tout autre, pratiqua cette méthode, admire combien elle répondait aux besoins du temps, et ne craint pas de l'attribuer à une sorte d'inspiration divine. Voici comment il s'exprime dans son panégyrique de saint Athanase. « Parmi les chrétiens, dit-il, il y avait trois camps. Beaucoup avaient une foi infirme à l'égard du Fils, un plus grand nombre encore à l'égard du Saint-Esprit; et cette moindre impiété était presque considérée comme une piété, si rares étaient ceux qui eussent une foi saine à l'égard de tous les deux. Athanase, le premier et presque le seul, ou du moins accompagné d'un bien petit groupe, osa déclarer la vérité clairement et nettement, lorsqu'il professa dans ses écrits l'unique divinité et substance des trois Personnes. Avant lui, la lumière avait été accordée à nombre de docteurs à l'égard du Fils; mais, par une inspiration divine, la même lumière fut accordée à Athanase à l'égard du Saint-Esprit (2). »

Le docteur d'Alexandrie, en effet, avait été merveilleusement inspiré. Puisque le Saint-Esprit « complète » la Trinité, la façon la plus courte de réfuter à la fois ariens et pneumatomaques, la manière de prendre le taureau par les cornes, était d'enseigner d'un seul coup le

(1) S. Athanase, *Première à Sérapion*, § 17.

(2) S. Grégoire de Nazianze, *Panégyriq. de S. Athanase*, orat. XXI. § 23.

mystère de la Trinité dans tout son ensemble. Saint Athanase n'a donc pas seulement la gloire d'avoir successivement défendu la divinité du Fils et celle du Saint-Esprit. Il est véritablement le docteur de la Trinité. Il est le fondateur du traité théologique relatif au plus auguste de nos mystères.

§ 5. — Texte sur la Trinité.

Saint Athanase écrit à Sérapion :

« La Trinité est indivisible. La divinité est une. Un seul Dieu sur tous, par tous, en tous. Telle est la foi de l'Église catholique. Car le Seigneur l'a fondée et enracinée dans la Trinité, lorsqu'il a dit à ses apôtres : euntes docete omnes gentes, baptisantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. — Si le Saint-Esprit était une créature, il ne l'aurait pas rangé avec le Père, pour ne pas faire une Trinité hétérogène, par le mélange d'un élément étranger. Est-ce qu'il manque quelque chose à Dieu pour qu'il s'adjoigne une substance étrangère avec laquelle il se fasse adorer? Blasphème! Il n'en est pas ainsi. *Plenus sum*, a-t-il dit lui-même (Isaïe, II, 11)... La Trinité existe, et la foi croit dans la Trinité; que les hérétiques nous disent donc si la Trinité exista toujours, ou s'il fut un temps où elle n'était pas. Or, si la Trinité est éternelle, l'Esprit n'est pas une créature, mais il fut éternellement avec le Logos et dans le Logos (1). »

Quelle argumentation écrasante! S'appuyer sur l'antique foi en la Trinité, pour établir que le Saint-Esprit est Dieu, c'est là une méthode courte et décisive. Aussi tous les docteurs qui vinrent après saint Athanase, firent-ils usage de cet invincible argument.

---

(1) S. Grégoire de Nazianze, *A Sérapion*, lettre III, §§ 6 et 7. — M. XXV, col. 633.

Cette méthode doit intéresser par un autre côté. Par là même qu'elle s'attache à ce qui est un et commun aux trois personnes divines, elle habitue la pensée à considérer la nature immédiatement *in recto*. C'est là une préparation à la visée latine telle que je l'ai exposée dans le premier volume de ces *Études*. Mais, pour bien comprendre l'origine et les progrès de cette dernière théorie, il est nécessaire de distinguer en Orient deux courants théologiques qu'on désigne sous les noms d'école d'Alexandrie et d'école d'Antioche.

§ 6. — École d'Alexandrie.

L'école d'Alexandrie peut réclamer pour ancêtres les premiers philosophes apologistes, tels que les Justin et les Athénagore ; car elle accepta leur philosophie et leurs méthodes. De bonne heure, elle fut constituée par les évêques d'Alexandrie en un corps enseignant connu sous le titre du « Didascalion », et parmi ses premiers maîtres, on compte les Pantène, les Clément et les Origène.

Le Didascalion servit de berceau à la science catholique, et sa gloire n'a pu être obscurcie par quelques opinions fausses ou téméraires que l'Église a dû condamner. Son influence fut universelle. Pour l'Orient, personne ne le conteste ; pour l'Occident, les preuves abondent. Saint Irénée venait d'Orient, et sa profonde connaissance des hérésies orientales ne permet pas de douter qu'il n'ait étudié leurs réfutations dans les docteurs alexandrins. Saint Hilaire, au rapport de saint Jérôme (1), se servait

(1) S. Hieronym., *Ad Marcellum*, epist. 34, § 3. — M. XXII, col. 449.

des travaux d'Origène pour l'interprétation des Écritures. Lui-même puisait largement à la même source, et pour présenter au monde latin une doctrine complète sur le Saint-Esprit, il ne trouva rien de mieux que de traduire le traité de l'alexandrin Didyme.

Je n'ai point à m'arrêter longtemps sur cette école qui a été sérieusement étudiée dans ces derniers temps. Son caractère général est la hardiesse et la sublimité de vues. Il semble que la venue du Logos incarné ait rendu à la raison une confiance qu'elle avait perdue dans les observations des sophistes. Non seulement l'intelligence s'exerce à distinguer et à défendre les dogmes, mais encore elle ose en essayer la théorie rationnelle, c'est-à-dire en montrer la convenance avec la philosophie la plus élevée, Ces mêmes caractères se manifestent en exégèse. La raison entreprend sagement une révision critique des Livres saints; mais ensuite, elle se met à l'aise pour juger dans quels cas le texte sacré doit s'entendre à la lettre ou dans un sens allégorique.

Ces choses sont assez connues; toutefois je veux attirer l'attention du lecteur sur l'honneur et le respect auxquels a droit le Didascalion. Nous sommes en présence d'une université, c'est-à-dire, d'un corps constitué, vivant d'une tradition qui se maintient en se perfectionnant. Or l'école d'Alexandrie se présente comme un arbre dont les racines plongent dans les temps apostoliques et sont baignées par le sang des martyrs. Sa sève est donc cette haute doctrine que les premiers chrétiens avaient puisée directement dans les enseignements des apôtres. De là provient la haute « mystique » d'Alexandrie, et j'entends par ce mot l'exposition des réalités surnaturelles. Sa sève, encore, est la

foi dans l'immanence du Christ au milieu de l'Église, comme les martyrs l'avaient senti en eux-mêmes sous les fouets des bourreaux. De là provient cette sublime « christologie », dont nous sommes bien loin, après tant de siècles, d'avoir épuisé les richesses.

Voilà, certes, de quoi inspirer le respect pour le Didascalion. Il a, de plus, cette constance de doctrine qui fait la gloire d'une université. Son enseignement, tout en se perfectionnant, garde toujours les mêmes fondements et les mêmes méthodes. Les hérésies varient comme l'erreur; le Didascalion les réfute successivement, en leur opposant constamment la même doctrine, qui se poursuit dans Origène contre les gnostiques, dans saint Denis (1) contre les sabelliens, dans saint Athanase contre les ariens, dans saint Cyrille contre les nestoriens.

Tel est la grandeur du Didascalion grec, qui ne le cède point en majesté à la scolastique latine.

§ 7. — École d'Antioche.

L'École d'Antioche ne produit pas des titres de si haute antiquité, et n'offre point l'aspect d'une université constituée. A vrai dire, le nom d'école lui est donné surtout pour opposer aux enseignements du Didascalion une certaine tendance qui régnait en Asie mineure, et qui se transmettait par l'enseignement des monastères.

Il semble que cette tendance soit due à une réaction contre l'abus des allégories qu'on reprochait à l'exégèse

---

(1) « Origenis valde insignis auditor fuit ». S. Hieronym., *de Viris illustr.*, c. LXIX.

alexandrine. On s'attacha donc spécialement au sens littéral de l'Écriture, pour le déterminer par les règles d'une critique plus respectueuse.

Lorsque les rhéteurs s'emparèrent de l'arianisme comme d'une matière à dialectique, le rôle de la nouvelle école grandit aussitôt. C'est le temps où les querelles sur un texte, sur une formule, sur un mot, deviennent à la mode dans une civilisation qui mérite déjà son titre de « bysantine ». Pour être le héros du jour, et pour mériter les faveurs du prince, il suffit d'un nouveau dilemme jeté en circulation dans l'hippodrome, ou d'un sophisme présenté sous une forme rajeunie dans un cercle de dames oisives. Que faut-il pour s'opposer à cette débauche intellectuelle? de grands mystiques développant les beautés mystiques? de sublimes philosophes planant dans les hautes régions de la métaphysique platonicienne? — Il faut des hommes de raison calme, de discours prudents, d'affirmations certaines. Il faut des hommes rompus dans la dialectique d'Aristote, pour dénoncer les sophismes les plus embrouillés. Tels sont les défenseurs de la foi qu'on rattache, par leur formation ou par leurs œuvres, à l'école d'Antioche.

Cette école rendit de grands services à la foi pendant les luttes de l'arianisme. En même temps, elle purgea la dogmatique de toutes les erreurs et exagérations d'Origène. Mais, à force de s'en tenir à la froide raison, les intelligences se rétrécirent. Les habitudes d'analyses humaines rendirent moins aptes à comprendre les synthèses divines. C'est dans l'école d'Antioche que le nestorianisme rencontra son berceau, et sa rivale prit sa revanche par l'organe de saint Cyrille d'Alexandrie.

§ 8. — Docteurs de chaque école.

En général, les classifications ont ce défaut que les séparations y sont plus grandes que dans la réalité des choses. Cette remarque nous fait prévoir que nous pourrons rencontrer dans un même docteur des considérations que nous avons rangées dans des cadres logiques différents. Cependant il était utile de signaler les deux méthodes, pour qu'on reconnût aisément dans chaque docteur l'allure générale de la pensée.

Saint Athanase, Didyme dans son livre sur le Saint-Esprit, saint Cyrille, demeurent absolûment fidèles à l'école d'Alexandrie dans laquelle ils ont été élevés. De plus il faut y ranger saint Hilaire. Les deux astres les plus brillants de l'école d'Antioche sont, pour le dogme saint Grégoire de Nazianze, pour l'exégèse saint Jean Chrysostome. Mais ceux qui représentent le mieux tout l'esprit de cette école sont saint Épiphane et l'auteur *des livres sur la Trinité*, attribués à Didyme. Quant à saint Basile et à son frère, ils exploitent les deux méthodes avec une grande indépendance.

Les chapitres suivants, en entrant dans les détails, feront mieux apprécier les généralités précédentes.

CHAPITRE IV

ÉCOLE D'ALEXANDRIE

ARTICLE I

DES OPÉRATIONS EXTÉRIEURES DIVINES

§ 1. — Rôles personnels dans une même opération.

J'ai rappelé plus haut comment les premiers chrétiens faisaient intervenir formellement chacune des trois personnes dans toutes les opérations extérieures de la divinité. La création provient de toutes les trois, parce que chacune crée. De plus la création est unique parce qu'elle est le terme d'un même et unique mouvement créateur. Le diagramme en ligne droite des processions manifeste cette unité d'opération, en même temps qu'il indique le rôle de chaque personne. En effet, tout mouvement part du Père, passe par le Fils, et va au Saint-Esprit. Il en résulte que Dieu le Père ne peut agir à l'extérieur, sans passer par son Fils et par son Esprit, et c'est le sens de cette maxime de saint Damascène : « Aucun essor sans l'Esprit », οὐδεμία ὁρμὴ ἄνευ Πνεύματος.

§ 2. — Saint Athanase.

Saint Athanase nous fournirait un grand nombre de passages où cette doctrine est enseignée ou supposée. Je me contenterai de deux textes dans lesquels la raison de l'unité d'opération est fournie par les relations de procession.

Pour démontrer que le Saint-Esprit est créateur, saint Athanase écrit dans sa *première lettre à Sérapion :*

« Comment, sans faire injure au Fils lui-même, pourrait-on appeler « créature » celui qui est uni au Fils comme le Fils est uni au Père, qui est glorifié avec le Père et le Fils, dont le dogme est contenu dans le dogme du Fils, et qui fait tout ce que le Père fait par le Fils. Car rien qui n'existe et ne soit opéré par le Fils dans l'Esprit, οὐδὲν γάρ ἐστιν ὃ μὴ διὰ τοῦ Λόγου ἐν τῷ Πνεύματι γίνεται καὶ ἐνεργεῖται. C'est ainsi qu'il est écrit dans les Psaumes : Verbo Dei cœli firmati sunt, et Spiritu oris ejus omnis virtus eorum; et dans le psaume 147e : *Emittet Verbum suum et liquefaciet ea : flabit Spiritus ejus et fluent aquæ* (1). »

Saint Athanase résume ce développement dans sa *troisième lettre* à Sérapion : « Il est évident que l'Esprit n'est pas une créature, mais qu'il est dans l'acte créateur. Car le Père par le Verbe dans l'Esprit crée toutes choses, puisque là où est le Verbe, là aussi est l'Esprit. Aussi tout ce qui a été créé par le Verbe obtient de l'Esprit par le Verbe la force d'être (2). »

---

(1) S. Athanase, *ad Serap.*, epist. I, § 31.
(2) Id., *ad Serap.* epist. III, § 5.

§ 3. — Saint Basile.

Dans le chef-d'œuvre qui est comme le testament de saint Basile, nous retrouvons la même manière de voir. Réfutant les hérétiques qui interprétaient dans un sens servile le texte *per quem omnia*, il montre que cette préposition signale la procession en vertu de laquelle le Fils a reçu tous les biens paternels (1).

« De toutes manières la vérité apparaît manifestement. Dire que le Père crée par le Fils, ce n'est point estimer imparfaite la création du Père, déclarer débile l'opération du Fils; mais c'est affirmer l'union de volonté. Ainsi le mot *per quem* contient la confession du principe primordial, τῆς προκαταρκτικῆς αἰτίας, et ne doit point être prise pour insulter la cause efficiente, τοῦ ποιητικοῦ αἰτίου (2). »

Plus loin, saint Basile s'explique dans un beau passage que j'ai reproduit ailleurs, et dont je ne rappelle ici que les phrases les plus importantes.

« Dans la création des anges, dit-il, conçois la cause primordiale, c'est le Père; la cause créatrice, c'est le Fils; la cause perfectionnante, c'est l'Esprit... Un seul Principe des êtres, créant par le Fils, et perfectionnant dans l'Esprit. Ce n'est point que le Père, qui opère tout en toutes choses, ait une opération imparfaite; ni que le Fils passe au Saint-Esprit une création inachevée. Ce n'est pas que le Père ait eu besoin du Fils, puisqu'il lui suffit de vouloir pour agir; mais néanmoins il veut par le Fils. Ce n'est pas non plus que le

(1) S. Basile, *de Spiritu sancto*, § 19.
(2) *Ibid.*, § 21.

Fils ait eu besoin de coopération, puisqu'il agit à la similitude du Père; mais le Fils, lui aussi, veut perfectionner par l'Esprit... Vous concevez donc les trois, le Seigneur prescrivant, le Logos créant, l'Esprit consolidant (1). »

Observons comment cette antique conception place toutes choses en relation immédiate, non point avec un Dieu philosophique agissant en vertu de je ne sais quelle subsistance absolue, mais bien avec les trois personnes de la Trinité. Toutes les trois accomplissent la même œuvre par un même pouvoir et une identique opération. Et cependant, chacune, par sa manière d'être personnelle, τρόπῳ ὑπάρξεως, détermine un caractère de cette commune opération. On dirait de trois orifices déversant le même jet liquide, mais lui communiquant, chacun, quelque chose de sa *forme*, pour employer une expression de Tertullien (2) et de saint Basile (3).

§ 4. — Saint Cyrille.

La difficulté d'exprimer le rôle distinct des personnes dans l'opération commune contraint à employer des verbes différents qui semblent multiplier les actions. Ainsi en est-il dans le texte précédent, et, par conséquent, ces mots ont besoin de correctifs. Saint Cyrille d'Alexandrie, profitant des discussions passées, a vu cette difficulté, et il en a triomphé d'une manière très heureuse et très profonde.

---

(1) S. Basile, *de Spiritu sancto*, § 38.

(2) « Tres sunt, non substantia, sed *forma* » Tertullien *adv. Praxeam*, c. 2.

(3) Ἰδιότητες, οἱονεὶ χαρακτῆρές τινες καὶ μορφαὶ ἐπιθεωρούμεναι τῇ οὐσίᾳ. S. Bas., *adv. Eunom.*, lib. II, § 28.

Dans ses *Dialogues sur la Trinité*, il en vient à la puissance créatrice du Fils.

Le Fils, dit-il, bien qu'il soit consubstantiel au Père, s'en distingue hypostatiquement. Comment donc, si le Père produit toutes choses, comment le Verbe est-il le créateur universel? Je désire le savoir, répond l'interlocuteur. Expliquez-le-moi.

« Je le ferai volontiers, reprend saint Cyrille; mais la raison est subtile et limée jusqu'à la finesse. Dans la sainte et consubstantielle Trinité, l'unité de la nature divine est une vérité confessée par nous et par les saints Anges. En outre, suivant sa propre hypostase le Père est absolument parfait, et il en est de même du Fils et de l'Esprit. La volonté créatrice de l'un quelconque des trois est son action propre, bien qu'elle coure par toute la divinité; réciproquement, l'opération de la substance incréée est une sorte de chose commune bien qu'elle convienne proprement à chaque personne, de telle sorte que ce soit grâce aux trois hypostases que l'opération convienne individuellement à chacune comme la propriété d'une personne parfaite. Donc le Père opère, mais par le Fils dans l'Esprit. Le Fils opère aussi, mais comme la puissance du Père, en tant qu'il est de lui et en lui suivant sa propre hypostase. L'Esprit opère lui aussi; car il est l'Esprit du Père et du Fils, Esprit tout-puissant. » — Votre explication, répond l'interlocuteur, n'est pas accessible à tous. Cependant elle repose sur la vérité (1). »

Et un peu plus loin, revenant sur le même sujet :

« Rappelez-vous ce que nous venons de dire au sujet de la sainte et consubstantielle Trinité. Je disais que les trois hypostases subsistant à la fois distinctes et unies dans l'unique

(1) S. Cyrille, *de SS. Trinitate*, dialog. VI. — M. LXXV, col. 1053.

nature divine, l'opération d'une personne doit être rapportée à toute la substance et à chaque hypostase individuellement. Car la substance agit tout entière dans toutes et dans chacune. Par conséquent, lorsque Dieu le Père veut créer quelque chose, le Fils n'est pas désœuvré; et si le Fils opère quelque chose, le Père ne demeure pas oisif, puisque Dieu est un et créateur. Chacun d'eux doit être conçu dans l'autre, et il y est véritablement par l'identité et la consubstantialité, bien qu'on doive les concevoir distincts dans leurs subsistances et personnalités individuelles (1). »

Admirable explication qui équilibre l'Unité et la Trinité comme sur les deux plateaux d'une balance. Chaque personne possède toute la nature divine, et opère à son gré comme si elle était seule à contenir toute la substance suprême. Mais il ne se peut qu'elle ébranle cette substance, sans que les autres personnes n'agissent, puisqu'il y a identité naturelle et consubstantialité. Il y a plus : cette communauté d'action résulte avant tout des relations personnelles et de la circumincession. Car le Fort ne peut agir sans sa Force, et la Force ne peut agir que dans le Fort (2).

---

(1) S. Cyrille, *de SS. Trinitate*, dialog. VI. — M. LXXV, col. 1057.

(2) On avouera, je pense, qu'il y a loin de cette doctrine à la doctrine sur Dieu *personis præintellectus*, comme la comprennent Cajetan et Billuart.

ARTICLE II

DES THÉOPHANIES

§ 1. — Concile de Sirmium.

L'attribution au Fils des apparitions divines était d'un si grand secours contre le sabellianisme, qu'on s'explique l'universalité de cette doctrine avant l'arianisme. Elle fut même élevée à l'état de dogme dans le concile tenu à Sirmium en 351 contre Photin. Saint Hilaire, qui défend l'orthodoxie de cette assemblée, nous en a conservé les canons, parmi lesquels nous lisons les anathèmes suivants.

« 13. Si quis, *Faciamus hominem*, non Patrem ad Filium dixisse, sed ipsum ad semetipsum dicat Deum locutum : anathema sit.

14. Si quis Filium non dicat Abrahæ visum, sed Deum innascibilem vel partem ejus : anathema sit.

15. Si quis cum Jacob non Filium quasi hominem colluctatum, sed Deum innascibilem vel partem ejus : anathema sit.

16. Si quis *Pluit Dominus a Domino*, non de Filio et Patre intelligat, sed ipsum a se pluisse dicat : anathema sit. Pluit enim Dominus Filius a Domino Patre. »

Et saint Hilaire montre qu'il approuve ces anathèmes, lorsqu'il ajoute :

« Hæc, quia Photinus adversus quem tum conventum est negabat, inserenda fidei fuerunt : ne quis auderet non ante Dei Filium quam virginis Filium prædicare, et superiora omnia quæ propria Dei Filio sunt, stultissima hæreticæ insaniæ per-

versitate. Deo innascibili coaptaret, et, dum hæc ad Patrem referret, Filii substantiam denegaret. Quæ, quia absoluta sunt, necessitatem nobis interpretandi non reliquerunt (1). »

§ 2. — Nouvelle situation créée par l'arianisme.

L'arianisme modifia l'état des esprits et la direction de la polémique. Il ne s'agissait plus de distinguer les personnes divines, mais bien de les réunir dans la consubstantialité.

Or les ariens prétendirent s'appuyer sur les théophanies pour séparer la nature du Fils et la nature du Père. Pourquoi, disaient-ils, le Fils est-il le seul qui ait apparu aux patriarches, sinon parce qu'il est de nature visible, tandis que le Père est de nature invisible? Cette objection entraîna quelques docteurs à remanier la théorie des théophanies, comme je le dirai plus tard. Mais la grande majorité des orthodoxes resta fidèle à l'ancienne tradition, et l'on peut en voir dans Petau la liste qui va jusqu'à saint Léon le Grand et saint Isidore de Séville (2). Non seulement, les Pères ne rejetèrent pas l'arme qu'ils avaient maniée contre Sabellius, mais ils la tournèrent contre Arius, et s'en servirent comme d'une épée à deux tranchants pour terrasser à la fois les deux hérésies contraires.

§ 3. — Saint Hilaire.

Citons d'abord le docteur de Poitiers dont la doctrine

(1) S. Hilaire, *de Synodis*, §§ 49 et 50.
(2) Petau, *de Trinitate*, lib. VIII, c. 2

est si conforme à celle de saint Athanase. Saint Hilaire est tellement pénétré de l'antique tradition que tout le V^e^ livre de son traité de la Trinité est consacré à la développer, et à montrer comment, par ses apparitions personnelles, le Fils préparait les hommes à sa naissance future.

« Il se fit voir, dit-il, sous la loi ; mais, si Dieu apparaissait sous forme humaine, il ne naissait pas encore. Bientôt il devint en naissant ce qu'il s'était montré. Et c'est ainsi qu'en habituant à contempler la forme visible qu'il devait prendre, il familiarisait à croire sa naissance. D'abord il prenait une apparence humaine pour se rendre sensible à l'infirmité de notre nature. Plus tard, dans l'infirmité d'une nature nouvelle il naît tel qu'il s'était montré. L'ombre prend corps, l'apparence devient vérité, l'apparition est une réalité (1). »

Qu'on lise toutes ces pages éloquentes, mais qu'on retienne l'avertissement suivant : Si l'on n'est pas d'abord convaincu que, pour le docteur de Poitiers, le rôle personnel du Fils dans les théophanies est une sorte de vérité dogmatique, toutes ces pages perdent leur flamme, tous ces arguments se réduisent à des jeux d'esprit indignes d'un tel caractère et d'un tel génie. Sa conviction éclate dans un passage que je choisis entre plusieurs.

Rapprochant la vision d'Isaïe et le texte de saint Jean : *Deum nemo vidit unquam*, il les emploie à convaincre les hérétiques qu'il y a en Dieu deux personnes distinctes, puis il ajoute :

« La prophétie parle, l'Évangile atteste, l'Apôtre interprète, l'Église confesse que celui qui a été vu est le vrai Dieu, et

(1) S. Hilaire, *de Trinitate*, lib. V, § 17.

cependant personne n'accorde que le Père ait été vu. Mais la fureur hérétique en est venue à ce degré de folie qu'elle nie au même temps qu'elle semble confesser (1). »

§ 4. — Saint Ambroise.

Je ne puis quitter les Pères latins sans rapporter un beau passage du docteur de Milan. Dans son traité *de la Foi*, il prouve la divinité du Fils par ces paroles du Père : *Hic est Filius meus*, le jour de la Transfiguration.

« Voilà pourquoi il a dit : Celui-ci est mon Fils. Il n'a pas dit : c'est mon Fils dans le temps. Il n'a pas dit : c'est ma créature, c'est mon œuvre, c'est mon serviteur. Mais il a dit : Celui-ci est mon Fils que vous voyez dans la gloire. Celui-ci est le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob, celui qui a apparu dans le buisson ardent et de qui Moïse a dit : *qui est misit me*. Ce n'est pas le Père qui était dans le buisson. Ce n'est pas le Père qui était dans le désert ; mais c'est le Fils qui a parlé à Moïse. Enfin, c'est du Fils qu'Étienne a dit : *Hic est qui fuit in ecclesia, in eremo, in angelo*. C'est donc lui qui a donné la loi, lui-même qui a parlé à Moyse, en disant : *Ego sum Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Jacob*. Il est donc le Dieu des patriarches, il est le Dieu des prophètes (2). »

§ 5. — Saint Athanase.

Revenons maintenant aux pères orientaux. Personne n'a su mieux que saint Athanase tirer parti des théophanies pour défendre le *homoousios*.

---

(1) S. Hilaire, *de Trinitate* lib. V, § 34.
(2) S. Ambroise, *de Fide*, lib. I, c. XIII.

Ce que le Père donne, écrit-il, le Fils le donne « et cette identique donation démontre l'unité du Père et du Fils... Car c'est par le Fils que sont donnés tous les dons, il n'est rien que le Père n'accomplisse par son Fils (1) ». Voilà ce que Jacob comprenait, lorsqu'il disait dans ses bénédictions suprêmes : *Angelus, qui eruit me de cunctis malis, benedicat pueris istis.*

« En disant : *qui eruit me de cunctis malis*, il montrait qu'il entendait, non pas un ange créé, mais le Verbe de Dieu qu'il unissait au Père dans sa prière, et par qui Dieu délivre tous ceux qu'il veut. Car, sachant que le Verbe est appelé l'Ange du grand conseil du Père, il affirmait que pas un autre que lui ne l'avait béni et tiré des maux. En effet, il ne prétendait pas être lui-même béni par Dieu, et se contenter de la bénédiction d'un ange pour ses enfants. Mais celui qu'il avait prié en disant : *non te dimittam, nisi mihi benedixeris* (et c'était bien Dieu lui-même comme il l'atteste : *Vidi Deum facie ad faciem*), c'est celui-là même dont il demande la bénédiction pour les fils de Joseph (2). »

Un peu plus loin, résumant sa discussion, saint Athanase reprend :

« S'il n'est pas d'un autre que de Dieu de bénir et délivrer, si personne autre n'a délivré Jacob que le Seigneur lui-même, et si le patriarche a invoqué sur ses enfants celui qui l'avait délivré; il est évident que, dans sa prière, il n'a pas joint à Dieu un autre que le Verbe qu'il a appelé Ange parce que le Verbe est le seul qui manifeste le Père... Ce que la lumière éclaire, la splendeur l'illumine; et ce qu'illumine la splendeur, est éclairé par la lumière. De même, lorsque le Fils est vu, le

(1) S. Athanase, *Contr. Arianos*, orat. III, § 12.
(2) *Ibid.*

Père est vu, puisque le Fils est la splendeur du Père, et c'est ainsi que le Père et le Fils sont un (1). »

§ 6. — Importance de ce témoignage.

Ce témoignage de saint Athanase est d'autant plus important que ce docteur argumente ici contre de rusés adversaires auxquels il ne faut laisser aucun subterfuge. Il revient donc encore sur ces théophanies, et il les distingue par le récit biblique des simples apparitions angéliques.

« Lorsqu'un ange apparaît, personne ne dira que Dieu s'est fait voir... Le voyant connaît dans une apparition angélique qu'il voit un ange et non pas Dieu. Zacharie vit un ange, mais Isaïe vit le Seigneur. Manué, père de Samson, vit un ange, mais Moïse contemple Dieu. Gédéon vit un ange, mais Dieu apparut à Abraham. Personne, voyant Dieu, ne croit voir un ange, et personne, voyant un ange, ne se figure voir Dieu. Car c'est du tout au tout que la créature diffère du Dieu créateur (2). »

Saint Athanase ne s'en tient pas là, mais il prévient une nouvelle objection. « Quelquefois, dit-il, un ange apparaissait, mais le voyant entendait la voix de Dieu, comme il arriva pour le buisson ardent. *L'ange du Seigneur apparut du buisson dans une flamme de feu; et le Seigneur appela du buisson Moïse, en disant : Je suis le Dieu de ton père, le Dieu d'Abraham, et le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob.* Or le Dieu d'Abraham n'était pas

(1) S. Athanase, *contr. Arianos*, orat. III, § 13.
(2) *Ibid.*, § 14.

l'ange, mais Dieu parlant dans l'ange. L'ange apparaissait, mais Dieu parlait en lui. De même que dans le tabernacle, il parla à Moïse dans la colonne lumineuse, de même Dieu se manifeste en parlant dans les anges; c'est ainsi qu'il parla à Josué par un ange.

« Or, lorsque Dieu parle, il est trop évident qu'il parle par sa Parole, et non par un autre. Ἃ δὲ λαλεῖ ὁ Θεὸς, πρόδηλον ὅτι διὰ τοῦ Λόγου λαλεῖ, καὶ οὐ δι' ἄλλου. Parole qui n'est pas séparée du Père, qui n'est pas étrangère à la substance du Père. Tout ce qu'elle opère est l'œuvre même du Père dans une unique création, et tout ce que donne le Fils est donné par le Père lui-même. Celui qui voit le Fils, connaît qu'il le voit, lui et non un ange, ou un archange, ou une créature quelconque, et qu'il voit le Père lui-même; et celui qui entend le Fils connaît qu'il entend le Père; de la même façon que celui qui est illuminé par la splendeur, sait qu'il est éclairé par le soleil (1). »

Résumons cette argumentation de saint Athanase. Dans les théophanies, on doit distinguer deux choses : le personnage apparaissant et le mode de l'apparition.

Que Dieu ne puisse se faire voir par des yeux charnels dans sa nature invisible, c'est là un présupposé sur lequel il n'y a pas à insister. Il faut donc un fantôme qui frappe les sens. Que ce fantôme soit produit par un ange ou par Dieu lui-même, qu'il consiste dans une substance matérielle ou dans une simple espèce et apparence, la question importe peu. Le seul point capital est de savoir quel est le personnage qui se montre sous ces voiles. Or, saint Athanase l'affirme sans ambages, c'est formelle-

(1) S. Athanase, *contr. Arianos*, orat. III, § 14.

ment la seconde Personne et non pas un autre, c'est le Fils qui est l'Ange parce qu'il manifeste le Père.

§ 7. — Saint Cyrille de Jérusalem.

On sait que cet illustre docteur s'était imposé d'enseigner le dogme, en s'en tenant strictement aux formules scripturales, à ce point qu'on lui a fait un crime de n'avoir pas employé le mot : ὁμοούσιος. Or voici comment il comprend les théophanies.

Au sujet de la célèbre vision d'Isaïe : *vidi Dominum sedentem super thronum excelsum et elevatum* (Isaïe, VI, 1) l'évêque catéchiste dit : « Personne n'a jamais vu le Père : *Deum nemo vidit unquam;* celui qui a apparu au prophète est le Fils (1). »

Ailleurs argumentant contre les Juifs à la façon de saint Hilaire, et distinguant entre la nature invisible de Dieu et la forme visible de l'opération, il dit : « C'est le Seigneur lui-même qui a apparu à Moïse, autant qu'il était possible à celui-ci de le voir. Car le Seigneur est toujours ami des hommes, toujours condescendant à leur faiblesse (2). » Il insiste beaucoup sur cette apparition. « Garde bien contre les Juifs, enseigne-t-il à son peuple, ce que je vais dire. Notre but est de montrer que le Seigneur Jésus-Christ a toujours été avec le Père. Le Seigneur dit donc à Moïse : *Ego præteribo prior te gloria mea et vocabo in nomine Domini coram te* (3). Étant le Seigneur, quel Seigneur

(1) S. Cyrille de Jérusal., catech. XIV, § 27.

(2) Id., catech. X, § 6.

(3) Exod. XXXIII, 19. On sait que les Pères citaient l'Écriture de mémoire; de là des variantes avec notre vulgate.

appelle-t-il? Vois comment sous une forme voilée il enseigne la sainte doctrine au sujet du Père et du Fils ». (1)

Saint Cyrille fait ici allusion au raisonnement que Notre-Seigneur lui-même a fait aux pharisiens à propos du texte de David : *Dixit Dominus Domino meo*. Cette simple remarque doit rendre prudent ceux qui seraient tentés de critiquer certains arguments des Pères.

§ 8. — Saint Basile.

Ce grave et prudent Docteur emploie dans son livre *contre Eunomius* la méthode mise en usage quelques années auparavant par saint Athanase dans ses discours contre les ariens. Il s'est évidemment inspiré de celui-ci puisqu'il la reproduit presque dans les mêmes termes. Citons tout ce passage, qui confirme l'autorité d'Athanase par celle de Basile. Pour démontrer que le Verbe n'a pas commencé d'être, il écrit :

« Nous trouvons que le Verbe a déclaré sa propre éternité dans sa réponse à Moïse. Il s'est nommé l'Être, lorsqu'il a dit : *Ego sum qui sum*. Personne ne niera que ces paroles aient été dites par la personne même du Seigneur, à moins qu'en lisant Moïse, il n'ait le cœur enveloppé du voile judaïque. En effet, il est écrit que l'ange du Seigneur a apparu à Moïse sur le buisson dans le feu de la flamme. Or l'Écriture, après avoir parlé d'un ange, fait intervenir la voix de Dieu. *Dixit enim Moysi : Ego sum Deus patris tui Abraham*, et un peu après : *Ego sum qui sum*. Est-ce qu'il ne s'agit pas ici de Celui dont nous savons qu'il a été appelé l'Ange du grand conseil? Inutile de le démontrer; il suffit de le rappeler aux amis du Christ; de plus longues explications ne toucheraient pas ceux qui pensent mal. Si plus tard le Verbe devint l'Ange du grand

(1) S. Cyrille de Jérusalem, catéch. x, § 8.

conseil, déjà il ne dédaignait pas la dénomination d'ange.

« Ce n'est pas seulement dans ce passage que nous trouvons Notre-Seigneur appelé par l'Écriture ange et Dieu. Jacob, racontant à ses femmes sa vision, leur dit : *Et dixit mihi angelus Dei*, et peu après parlant du même : *Ego sum Deus qui apparui tibi in loco ubi unxisti mihi illic columnam.* Or, auprès de cette colonne, il avait été dit à Jacob : *Ego Dominus Deus Abraham patris tui et Deus Isaac.* Celui qui en un endroit est appelé ange, est présenté dans l'autre comme Dieu apparaissant à Jacob. Il est donc absolument évident, que là où le même personnage est appelé à la fois ange et Dieu, il s'agit du Fils Unique, se manifestant lui-même aux diverses générations d'hommes, et annonçant à ses saints la volonté du Père. D'où il faut conclure que celui qui s'est nommé à Moïse l'*Être*, n'est pas autre que le Dieu Verbe, celui qui existe en Dieu dans le principe (1). »

§ 9. — Saint Cyrille d'Alexandrie.

On peut prévoir que l'évêque d'Alexandrie sera resté dans cette question, comme partout ailleurs, le fidèle disciple de son illustre prédécesseur. En effet, pour démontrer que le Fils a toujours été ce qu'il est : « Ce qui s'accroît est imparfait. Comment donc le Fils a-t-il acquis dans les derniers temps le droit à l'adoration, s'il ne l'a pas eu dès le principe? C'est lui qu'Abraham adore sous le chêne de Mambré; c'est lui qu'adore Moïse et qui dit dans le buisson : *Ego sum qui sum* (2) »...

Voici un autre passage où saint Cyrille suit de plus près saint Athanase.

Il avait prouvé que le Fils est Dieu, par cela même

(1) S. Basile, *contr. Eunom.*, lib. II, § 18.

(2) S. Cyrille, *Thesaurus*, assert. XIII. — M. LXXV, col. 216.

qu'il donne aux hommes tous les biens, et que c'est lui qui octroie toutes les bénédictions. Alors il se pose une objection des ariens : Cette raison n'est pas suffisante, car un ange peut faire du bien et bénir, témoin l'ange dont parle Jacob dans sa bénédiction des fils de Joseph : *Deus qui me nutrit a juventute mea usque ad hunc diem, et angelus qui liberat me ex omnibus malis meis benedicat pueris istis.*

Quoi! reprend saint Cyrille, allez-vous associer à vos blasphèmes un saint patriarche instruit des mystères divins!

« Il dit d'abord : *Le Dieu, qui m'a nourri dès ma jeunesse, bénisse ces enfants;* ensuite il dit : *Et l'ange qui m'a délivré de tous mes maux.* En disant « le Dieu », il veut signifier le Père; en disant « l'ange », il veut signifier « le Verbe qui procède de Dieu ». Car il sait que son nom est « l'Ange du grand conseil ». Il parle donc ici du Fils et non d'un ange quelconque suivant l'acception ordinaire du mot. La preuve en est évidente par le passage lui-même. Car ayant dit : « l'ange », il ne s'arrête pas là, mais il ajoute : « qui m'a délivré de tous mes maux ». Voyons donc par les propres paroles de Jacob qui l'a délivré, si c'est Dieu ou quelque ange créé.

« On lit dans la sainte Écriture qu'un ange a lutté avec le patriarche Jacob. Mais le saint retenant l'ange, lui dit : *Non dimittam te nisi mihi benedicas.* Or c'était Dieu, comme le montre la parole du patriarche : *Vidi Deum facie ad faciem.* Voilà l'ange qui lui a apparu et dont il invoque la bénédiction sur ses petits enfants.

« Autre témoignage. Il est écrit que Dieu apparut au patriarche et lui dit : *Ecce ego tecum sum, custodiens te in via quocumque ieris.* C'est donc Dieu qui l'a délivré et non un ange (1) »...

(1) S. Cyrille, *Thesaurus*, assert. XII. — M. LXXV, col. 194.

§ 10. — Fondement théologique de cette attribution.

Les citations précédentes nous montrent toute une suite de docteurs éminents qui restent fidèles à la tradition primitive au sujet des théophanies. Cette attribution se rattachait d'ailleurs à la manière antique de concevoir les relations entre Dieu et l'humanité.

Saint Basile, discutant contre les Eunomiens la préposition *per quem*, enseigne qu'elle ne signifie point la relation éternelle entre le Père et le Fils, mais la relation que nous avons contractée avec le Père et le Fils. Il démontre par saint Paul que c'est une formule, non « d'adoration », mais « d'actions de grâces »

« Envers le Fils, qui tantôt vient du Père nous apporter les biens, tantôt nous ramène par lui-même au Père. En effet, en disant : *per quem accepimus gratiam et apostolatum*, saint Paul exprime que sa fonction est de distribuer les biens. En disant : *per quem accessum habemus*, il nous apprend que notre approche et notre union au Père se fait par le Christ (1). »

De là, ajoute notre docteur, les dénominations nombreuses du Christ suivant la variété de ses bienfaits. Dans ce passage, saint Basile passe en revue les bienfaits de la grâce ; mais il ne borne point à cet ordre la médiation du Fils. Tout au contraire, il l'étend à toute opération de Dieu au dehors.

« Le Christ, dit-il, est la Puissance de Dieu et la Sagesse de Dieu. Donc toutes choses ont été faites par lui, toutes choses ont été créées par lui et en lui, non pas à la façon d'un instrument et d'un esclave, mais par une action créatrice qui accomplit la volonté paternelle (2). »

---

(1) S. Basile, *de Spiritu sancto*, § 17.
(2) *Ibid.*, § 19.

La question des théophanies se trouve donc ramenée à la question plus générale qui concerne le rôle propre des personnes dans toutes les opérations extérieures. On le comprendra mieux par la considération suivante.

C'est un dogme catholique que l'homme, placé dès l'origine dans l'état de grâce, a été placé, aussitôt sa chute dans l'ordre de la rédemption. On doit en conclure qu'il n'y a jamais eu dans le monde, au moins de fait, d'autre providence qu'une providence surnaturelle et qui rattache l'homme à l'ordre même de la vie divine. Sans doute, une telle élévation est gratuite et Dieu aurait pu créer l'homme dans un ordre inférieur qu'on appelle l'ordre naturel. Mais, encore une fois, de fait, l'homme n'a eu qu'une destination surnaturelle et par conséquent n'est l'objet que d'une seule providence qui englobe à la fois les biens de la grâce et les biens de la nature. Les grecs en jugeaient ainsi. Or la foi leur apprenait que le Fils est le Médiateur pour tous les biens de la grâce, et ils en concluaient qu'il est également Médiateur pour tous les biens de la nature.

S'inspirant donc de l'Évangile, ils ont appelé cette providence unique et universelle οἰκονομία, c'est-à-dire, « disposition de la maison du père de famille », et ce mot leur signalait les rôles des personnes divines.

Dans cette maison, toute la direction a été donnée au Fils de famille. *Omnia mihi tradita sunt a Patre meo.* Le Père fait tout par le Fils, *per quem omnia facta sunt;* il commande au Fils, mais s'en remet à lui pour l'exécution, et cela pour tout sans exception. — Pour la création, voilà pourquoi le Fils est le *démiurge;* — pour la direction, voilà pourquoi le Fils est le *pasteur;* — pour l'édu-

cation des domestiques et les messages à leur transmettre, voilà pourquoi le Fils est l'*Ange*.

C'est donc aussi par le Fils que le Père se révèle et se manifeste : *Nemo scit quis sit Filius nisi Pater, et quis sit Pater nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare*. D'où il faut conclure que, dans l'Ancien Testament, c'était le Fils et toujours le Fils, qui accomplissait personnellement son rôle personnel, qui se montrait pour montrer le Père, qui conduisait par lui-même son Église, suivant cette sentence de saint Athanase : « Dieu lui-même par le Verbe dans l'Esprit conduisait son peuple : toute l'Écriture en témoigne (1) ».

Il semble que cette conclusion s'appuie sur quelque fondement et ne soit pas une simple *divination* (2). J'aurais à revenir encore sur cette belle question, lorsque j'exposerai la théorie rationnelle de la Trinité, d'après les Alexandrins.

ARTICLE III

MÉTHODE EXÉGÉTIQUE.

§ 1. — Allure primitive.

Les premiers écrivains chrétiens se servaient de la version grecque des Septante, telle qu'elle était vulgaire-

(1) S. Athanase, *à Sérapion*, lettre I, § 12.

(2) « Quamobrem *divinare* illos puto qui, quoties insignis aliqua

ment répandue en Orient. Philosophes préparant leur martyre par l'éloquent témoignage de leur foi, évêques luttant contre l'hérésie au milieu des soucis de leur administration, ces grands hommes n'avaient ni temps ni moyens d'instituer une critique scientifique des textes en usage. Ils les acceptaient comme tous ceux à qui ils adressaient leurs écrits, et ils s'efforçaient d'en tirer soit une confirmation du dogme, soit un enseignement instructif. Lorsque les hérétiques faisaient valoir quelque texte en faveur de leur erreur, les défenseurs de la foi ne contestaient point l'authenticité du passage scriptural, et se contentaient d'en donner une interprétation orthodoxe. Souvent la difficulté du sens littéral excitait leur génie, et ils franchissaient l'obstacle en s'élevant dans les hauteurs de doctrine mystique. Ainsi, l'hérésie servait toujours à l'œuvre divine, suivant la sentence : *oportet haereses esse*, et la bassesse de l'erreur contribuait à faire monter la science dans les sublimités des mystères. Saint Athanase nous en fournira un bel exemple.

§ 2. — Texte des Proverbes.

J'ai eu l'occasion de dire que les Grecs du quatrième siècle considéraient la « Sagesse », comme un nom propre du Fils. Or, dans la version des Septante, on lisait cette phrase mise dans la bouche de la Sagesse : Κύριος ἔκτισε με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ, *le Seigneur m'a*

---

functio agitur, Filii ubique personam introducunt, ac neque personis cæteris neque angelis prodeundi copiam faciunt. » Petau, *de Trinit*, lib. VIII, c. 2, § 13.

créée principe de ses voies pour ses œuvres (Proverb. VIII, 12). Dans les premiers siècles de l'Église, on interpréta le mot ἔκτισε, *créa* dans le sens d'une création « métaphorique » qui, au fond, n'est pas autre chose que la belle thèse enseignée par saint Thomas dans l'article : *utrum in nomine Verbi importetur respectus ad creaturam* (1). Sans doute, le langage théologique manquait encore de précision, et plusieurs expressions ont besoin d'être expliquées par la doctrine générale de l'auteur pour qu'on en comprenne le sens orthodoxe. C'est ce qu'a fait Mgr Ginoulhiac dans de beaux chapitres auxquels je renvoie le lecteur (2). Et comme le remarque ce savant, la meilleure garantie de cet ancien langage est l'autorité de saint Athanase.

§ 3. — Saint Athanase explique ce texte.

Lorsque l'arianisme apparut, le texte des Proverbes acquit une singulière importance. A entendre les hérétiques, ce témoignage suffisait, à lui seul, à contrebalancer tous les témoignages relatifs à l'éternité du Fils. Dieu l'a créé, répétaient-ils sans cesse, donc il fut un temps où il n'était pas. Aussi bien, saint Athanase crut devoir consacrer à la discussion de ce fameux texte tout un livre qui est une mine inépuisable de doctrine (3). On est stupéfait de tant de science, de tant de citations scripturales, de tant de vivacité de pensées, dans un ouvrage écrit au

(1) S. Thomas, I, q. 34, a. 3.
(2) Ginoulhiac, *Histoire des dogmes*, liv. XII, c. 5 et 6.
(3) S. Athanase, *contr. Arianos*, Orat. 2ª. — M. XXVI, col. 145.

fond d'un désert, par un homme traqué et fuyant de cachette en cachette jusque dans les tombeaux.

A la vérité, cette situation se révèle par un certain désordre qui montre un auteur écrivant quand il le peut et au courant de la plume. De là des longueurs et des redites fréquentes. Mais on peut réduire cette discussion à quelques points principaux.

Saint Athanase commence par examiner un à un tous les mots du texte grec, pour montrer qu'on ne doit point les entendre dans un sens arien. Je ne m'arrête point à cette première défense (1), et j'en viens aux explications que notre docteur propose pour la phrase en question. Ce passage, dit-il, est tiré des *Proverbes* de Salomon; donc, comme tous les proverbes, il cache son véritable sens sous le voile du langage, et c'est à l'interprète de découvrir la pensée ainsi enveloppée (2).

§ 4. — Explication par l'incarnation.

La première explication et la plus simple est tirée du mystère de l'incarnation. « Le Verbe, dit saint Athanase, est le créateur, et il n'a dit *creavit me,* que lorsqu'il a revêtu une chair créée (3). »

A ce propos, notre docteur enseigne une bien belle règle pour distinguer les textes qui ont rapport à la divinité ou à l'humanité du Christ. Elle mérite d'être rapportée (4).

---

(1) Ginoulhiac, liv. XII, ch. 6. — (2) S. Athanase, *loc. cit.*, § 44.
(3) *Ibid.*, § 50.
(4) S. Cyrille explique cette règle : *Thes.*, assert. 15. — M. LXXV, col. 272. Elle a été formulée d'abord par Origène, *In Joann.*, tom. I, §§ 39, 40.

« Lorsque le prophète dit : *creavit*, il ajoute aussitôt la raison en disant *in opera*, de sorte que l'expression *creari in opera* signifie que le Verbe s'est fait homme pour renouveler ses œuvres. C'est là une coutume dans la divine Écriture. Lorsqu'elle signale la naissance du Verbe suivant la chair, elle indique en même temps la cause pour laquelle il est devenu homme. Mais lorsque le Sauveur parle de sa divinité ou que ses disciples l'annoncent, tout est dit simplement, absolument, et sans y mêler aucune cause. Ainsi il est la splendeur du Père. De même que le Père n'est point pour une cause quelconque, de même il n'y a pas à chercher la cause de sa splendeur. Ainsi encore : *In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum.* Voilà ce qui est écrit et il n'y a pas de pourquoi. Mais lorsqu'il est dit : *Et Verbum caro factum est*, alors est placée la cause de ce fait : *et habitavit in nobis.* De même encore, l'apôtre écrivant : *qui cum in forma Dei esset*, ne donne point de cause; mais lorsqu'il dit : *formam servi accepit*, alors il ajoute : *humiliavit semetipsum usque ad mortem, mortem autem crucis.* C'est, en effet, la cause pour laquelle le Verbe s'est fait chair et a pris la forme d'esclave (1). »

Cette belle règle était d'application facile.

« Le Verbe est donc venu, non pour lui-même, mais pour notre salut, pour détruire la mort et pour condamner le péché... Et s'il est venu, non pour lui, mais pour nous, ce n'est donc pas non plus pour lui, mais pour nous qu'il est créé. Et s'il n'est pas créé pour lui-même, mais pour nous, il n'est donc pas lui-même une créature, mais il ne s'est dit créé qu'en revêtant notre chair. — Il s'est uni ses créatures, et il était en eux, comme l'un d'entre eux. Recevant notre infirmité, il s'est dit infirme, bien qu'il soit la puissance

(1) S. Athan., *loc. cit.*, § 53.

de Dieu; il est devenu péché et anathème, bien qu'il n'ait point péché lui-même, mais parce qu'il a porté nos péchés et notre anathème. Et c'est ainsi que nous créant en lui, il a dit : *creavit me in opera*, bien qu'il ne soit pas lui-même une créature (1).

Saint Athanase poursuit :

« Les ariens, qui regardent comme créée la substance du Logos, prétendent qu'il a dit : *Dominus creavit me*, en tant qu'il est une créature. Mais alors ce n'est pas pour nous qu'il a été créé. Mais, s'il n'a pas été créé pour nous, nous n'avons pas été créés en lui. Et n'ayant pas été créés en lui, nous ne l'avons pas eu en nous, mais il est resté en dehors, et nous n'avons reçu de lui que des leçons comme il en serait d'un maître. Mais s'il en est ainsi, le péché n'en règne pas moins dans la chair et n'en a point été chassé. Or l'Apôtre réfute en quelques mots ces erreurs. *Ipsius enim opus sumus creati in Christo Jesu* (Ephes., II, 10). Si donc nous avons été créés dans le Christ, lui-même n'est pas créé, c'est nous qui avons été créés en lui, et c'est pour nous qu'est le mot *creavit*. En effet, c'est pour notre utilité et bien qu'il soit le créateur, que le Verbe s'est abaissé même au langage des créatures. *Creavit* n'est donc pas la parole du Verbe en tant qu'il est Verbe, mais notre parole à nous qui sommes créés en lui... et lorsque pour notre utilité il est devenu homme, conséquemment il parle de nous comme nous, en disant : *Dominus creavit me*... (2) »

§ 5. — Suite.

Cette belle théologie du prince des Grecs m'entraîne après elle, et le lecteur sera content de me suivre. Pour-

(1) *Ibid.*, § 55.
(2) *Ibid.*, § 56.

quoi donc la philanthropie du Verbe l'a-t-elle poussé à nous emprunter nos misérables noms? C'est pour notre utilité, c'est pour opérer un ineffable troc et nous passer ses propres titres : « Dieu, non seulement a créé les hommes, mais il les a appelés ses fils, comme les ayant engendrés. Car le mot : *genuit* indique un fils comme le prophète dit : *filios genui et exaltavi* (Isaïe, I, 2) » (1). De même Malachie a dit : *Numquid non unus Deus creavit vos? Numquid non pater unus omnium vestrum?*

« Voyez, reprend saint Athanase, d'abord il dit : *creavit*, et en second lieu : *pater*. C'est pour montrer que d'abord nous sommes par nature des créatures, et que Dieu est notre créateur par le Verbe. Ensuite nous sommes faits fils, υἱοποιούμεθα, et notre créateur devient notre Père. D'où il résulte que nous ne sommes pas fils par nature, mais que le Fils est en nous, et réciproquement que Dieu n'est pas notre père naturel, mais celui du Verbe qui est en nous et en qui nous crions *abba Pater*. Voilà comment, lorsque le Père voit en nous son propre Fils, il nous appelle ses fils, il dit : *genui*. Car le mot : « engendrer » répond au Fils, et le mot « faire » répond aux œuvres créées (2). »

J'ai rapporté tout ce passage, parce qu'il me paraît être la plus théologique des explications de l'ordre surnaturel. Dieu nous *adopte*, non pas par une simple acceptation morale, une sorte de fiction légale; mais parce qu'il nous *adapte* physiquement à son fils unique, qui vient pour cela en nous réellement et personnel. Le Père ne voit jamais que son Fils; son regard le cherche partout. Mais aussi, partout ou il entend le cri filial : *abba Pater*,

(1) *Ibid.*, § 59.
(2) *Ibid.*

il répond aussitôt par le cri paternel : *ego genui te*. Voilà comment nous sommes faits fils de Dieu, υἱοποιούμεθα, mot donc la forme indique une effiction réelle; voilà pourquoi Dieu a dit par le prophète de l'incarnation *Filios genui et exaltavi*.

§ 6. — Explication par la création métaphorique.

Saint Athanase a expliqué du Verbe fait chair le passage que les ariens opposaient à la divinité du Fils. Mais notre docteur ne craint pas de les suivre sur leur propre terrain et d'entendre du Verbe éternel la parole : *Deus creavit me*. Il n'abandonne point la doctrine de ses ancêtres (1) sur la création métaphorique, et il nous fournit l'exposé autorisé de cette doctrine qui a scandalisé plusieurs modernes.

« La propre Sagesse de Dieu, dit-il, sa Sagesse engendrée est la créatrice et la cause efficiente de toutes choses... Or afin que les créatures, non seulement existent, mais existent belles, il a plu à Dieu de faire condescendre sa Sagesse aux créatures et de placer dans toutes et chacune comme une certaine empreinte et un certain délinéament à l'image de cette Sagesse, afin que les créatures soient sages, et que les œuvres de Dieu soient dignes de lui. Comme notre logos est l'image du Logos subsistant Fils de Dieu, ainsi la sagesse créée en nous est à son tour l'image de la Sagesse subsistante, et dans notre sagesse créée nous avons le raisonnement, pour recevoir la Sagesse créatrice, et par elle connaître un Père... Donc l'empreinte de la Sagesse étant créée en nous et dans toutes

(1) V. la théorie d'Origène à cet égard, et les textes rapportés par Maran. On les trouve dans Migne, *origeniana*, XVI, col. 774 et seq.

les créatures, ce n'est pas sans convenance que la vraie et créatrice Sagesse, accueillant en elle-même ce qui est de son empreinte a dit : *Dominus creavit me in opera sua.* Ainsi, ce que notre sagesse dit, le Seigneur le dit comme lui étant propre. Lui-même n'est pas créé, puisqu'il est créateur, et cependant, à cause de son image créée qui reluit dans ses œuvres, il en parle comme s'il s'agissait de lui-même. De même que le Seigneur a dit : *Qui vos recipit me recipit,* parce que son empreinte est en nous; de même, bien qu'il ne soit pas une créature, cependant, parce que son image et son empreinte sont créées dans ses œuvres, il dit, comme s'il était question de soi : *Dominus creavit me initium viarum suarum in opera sua...* Concluons que le Verbe n'est point par essence une créature, et que ce qui est dit dans les Proverbes s'explique de notre propre sagesse.

« Que ceux qui refusent cette explication nous disent, s'il y a, oui ou non, sagesse dans les choses créées... Et s'il est vrai qu'il en existe suivant cette parole de Sirach : *effudit illam in omnia opera sua,* cette effusion ne désigne pas la substance du Fils unique qui est la Sagesse-même, Αὐτοσοφία, mais bien l'image qui en a été imprimée dans le monde. Eh bien! est-il incroyable que la Sagesse véritable et créatrice, dont cette sagesse répandue dans le monde est l'image, parle de de celle-ci comme de soi-même en disant : *Dominus creavit me in opera sua...* — Supposez qu'un roi voulant bâtir une ville, son fils fasse graver son propre nom sur chaque édifice, afin de le protéger par cette inscription, et pour que les habitants puissent se souvenir de lui et de son père. Quand tout est achevé, on lui demande ce qu'il en est de la ville. Il pourrait répondre : c'est une construction assurée; car, suivant la volonté de mon père, j'ai été gravé sur chaque édifice, et mon nom a été façonné dans ces bâtiments. S'il s'exprimait ainsi, il voudrait signifier, non pas que sa substance a été fabriquée, mais uniquement que son nom a été sculpté. Eh bien! de la même manière, à ceux qui admirent la sagesse qui existe dans les créatures, la véritable sagesse répond : *Dominus crea-*

vit me in opera. Car mon image est dans les sages, et c'est ainsi que je condescends dans mon opération créatrice (1). »

§ 7. — Explication par la régénération.

Nous venons d'entendre exposée dans un langage parfaitement orthodoxe l'ancienne théorie de ce qu'on appelle la création métaphorique. Mais saint Athanase était trop amoureux des réalités surnaturelles pour s'en tenir à leurs images naturelles. Il élève donc son regard au-dessus de l'ordre de la création pour contempler l'ordre de la régénération.

« D'abord, dit-il, la Sagesse de Dieu avait déposé dans les créatures, son empreinte en vertu de laquelle elle est dite créée, et par cette empreinte elle se manifestait elle-même et, par elle-même, son propre Père. Mais ensuite, la Sagesse elle-même, le Verbe subsistant est devenue chair, comme parle saint Jean, et en même temps qu'il détruisait la mort et sauvait notre race, elle s'est mieux révélée elle-même et, par elle-même, son propre Père (2). »

Et voilà ce qui explique cet autre texte dont se prévalaient les ariens : *Primogenitus omnis creaturæ.* Il n'est pas question ici de la première création qui a été viciée par le péché, mais « de cette création nouvelle dont saint Paul a dit : *si qua in Christo nova creatura, vetera transierunt : ecce omnia nova facta sunt.* » II Corinth., v, 17. Or, s'il y a une nouvelle création, il faut qu'il y ait un premier dans cette création. Ce ne pouvait être purement un

---

(1) *Loc. cit.*, §§ 78 et 79.
(2) *Ibid.*, § 81.

homme, simplement un homme terrestre, tels que nous qui sommes nés de la chute. Car dans la première création les hommes sont devenus infidèles, et par eux cette création a péri. Il fallait un autre principe renouvelant la première création et la conservant nouvelle. Ce principe n'est pas autre que le Seigneur ami des hommes. Principe de la nouvelle création, il est créé « chemin », et c'est à bon droit qu'il dit : *Dominus creavit me principium viarum suarum in opera sua.* C'est afin que l'homme ne vive plus suivant la première création ; mais que, par cette nouvelle création, nous possédions le Christ principe des voies nouvelles et que nous suivions celui qui a dit : *Ego sum via.* Voilà ce que l'Apôtre nous enseigne dans l'épître aux Colossiens : *Ipse est caput corporis ecclesiæ, qui est principium, primogenitus ex mortuis, ut sit in omnibus primatum tenens* (1) ».

Aucun lecteur, je suppose, ne regrettera que je lui aie présenté ces belles pages qui invitent à lire toute l'œuvre de saint Athanase. C'est là, en effet, qu'on trouvera tous les principes de la Christologie.

---

(1) *Ibid.* — § 65.

CHAPITRE V

ÉCOLE D'ANTIOCHE

ARTICLE I

MÉTHODE EXÉGÉTIQUE.

§ 1. — Origine de la critique biblique.

J'ai dit que les premiers docteurs, dans leurs luttes dogmatiques se contentaient d'interpréter la version des Septante admise de leur temps. Mais, à côté de ses docteurs militants, l'Église avait ses docteurs studieux qui, dans le calme de la retraite, fondaient la science herméneutique.

La gloire incontestée du célèbre Origène est d'avoir consacré ses veilles à réunir les diverses versions de l'Écriture sainte, et de les avoir comparées à la lumière d'une saine critique. Ses deux adversaires les plus ardents, saint Épiphane et saint Jérôme, lui empruntèrent et ses travaux et surtout sa méthode d'exégèse. Ils apprirent de lui à ne pas se fier à la traduction en usage, mais à recourir au texte hébreu.

C'était là une innovation aux yeux de beaucoup de gens, et l'on sait combien saint Jérôme, malgré le patronage officiel du pape saint Damase, dut lutter pour faire accepter sa traduction du texte hébraïque. Mais, comme tout ce qui est vraiment scientifique, l'exégèse rationnelle conquit sa place dans l'Église, et retrempa les armes pour la défense de la vérité. Nous en avons un exemple instructif dans l'explication du fameux texte des Proverbes.

§ 2. — Texte des Proverbes interprété par les docteurs cappadociens.

Pour arracher aux ariens le texte : *Dominus creavit me...*, saint Basile emploie une méthode plus courte et plus simple que saint Athanase. Il commence par faire remarquer que cette sentence n'est contenue qu'une seule fois dans les Écritures, et qu'elle est contenue dans un livre dont le style est délibérément énigmatique. Après avoir promis pour plus tard une explication complète, il s'en tient à la critique scientifique du texte.

« Avant de passer outre, dit-il, faisons une importante observation. Les autres interprètes, et ce sont les mieux versés dans les lettres hébraïques ont traduit : ἐκτήσατο με, au lieu de ἔκτισεν. Or cette traduction est une barrière qui arrête le blasphème arien. Car Adam a dit : *possedi virum per Deum*, pour signifier, non qu'il avait créé Caïn mais qu'il l'avait engendré (1). »

Le frère de Saint Basile oppose à l'objection arienne la même fin de non-recevoir.

---

(1) S. Basile, *contr. Eunomium*, lib. II, § 20. — M. XXIX, col. 616.

« Ils ne prouvent pas d'une manière évidente, dit-il, que ce passage se rapporte au Seigneur. Ils ne peuvent légitimer leur version par le texte hébraïque, puisque les autres interprètes ont traduit ἐκτήσατο, *possedit* ou κατέστησεν, *constituit* (1). D'ailleurs, ajoute-t-il, le sens est nécessairement obscur, puisque le style est énigmatique. Combien dans l'Écriture d'autres passages figurés, par exemple : *constituit thronum suum super ventos?*

Saint Grégoire de Nazianze, lui aussi, a recours à l'explication figurée. Qui vous assure, dit-il, que par sagesse Salomon n'entend pas simplement l'art avec lequel tout a été créé. D'ailleurs ne serait-ce pas simplement une prosopopée, comme celle-ci : *Abyssus dicit... Mare loquitur* (Job. XXVIII) (2).

Cependant il faut bien l'avouer... la version vulgaire *Dominus creavit me*, était si autorisée parmi les fidèles, que ces mêmes Pères sont obligés d'en tenir compte. Saint Basile promet de l'expliquer, et les deux Grégoire l'interprètent de l'incarnation (3).

§ 3. — Explication de saint Épiphane.

Voici donc que la science des langues fait apparition dans l'herméneutique. Saint Épiphane s'y engage encore plus résolument. Par sa trempe d'esprit et son amour de la précision, ce docteur devait être incliné vers le sens

---

(1) S. Grég. de Nysse, *contr. Eunomium*, liv. I. — Voir aussi M. XLV, col. 344, et col. 516.

(2) S. Grég. de Nazianz., orat. XXX, § 2.

(3) S. Grég. de Naz., ibid., et S. Grég. de Nysse, *contra Eunomium*, lib. I, M. col. 516, et 576 et suiv.

littéral des Écritures. De fait, personne n'a insisté avec plus de force sur la réalité des récits de la Genèse et n'a combattu avec plus d'âpreté les explications allégoriques d'Origène (1).

Écoutons-le discutant le texte des Proverbes dans son traité *contre les hérésies*.

« Voilà, dit-il, ces hommes qui n'ont jamais touché ni même vu le texte hébraïque, et qui n'en sont que plus hardis et précipités à chercher dans l'Écriture d'odieux prétextes pour nuire à la foi... Ils ont trouvé : *Dominus creavit me*, et aussitôt ils s'y jettent à l'aventure, ils imaginent je ne sais quels songes creux pour troubler toute la terre habitée. Mais l'hébreu ne dit rien de semblable. Aquila l'a traduit par cette phrase : « Le Seigneur m'a possédée », et de fait, les pères disent couramment à la naissance de leurs enfants : je « possède un fils ». Mais Aquila lui-même n'a pas rendu la force du mot. Car acquérir un fils est quelque chose de nouveau, et en Dieu il n'y a rien de nouveau, rien d'acquis... Mais on lit dans l'hébreu : *Adonaï* qui signifie : « le Seigneur » et *Canoni* qui peut se traduire, ou bien « m'a pondu », ou bien « m'a acquis », il est plus exact de traduire : « m'a pondu ». Car quel poussin ne procède pas de la nature de celui qui l'a engendré (2)? »

Je n'ai pas à discuter l'exactitude de cette traduction. Petau l'attaque au nom de la linguistique (3). Je l'ai re-

---

(1) Voir *Ancoratus*, §§ 54 et seqq., *et epistol. ad Joann. Hierosolym.* — M. XLIII.

(2) S. Épiphane, *Adv. Hares.*, 69, § 25.

(3) Petau, *de Trinit.*, lib. II, c. I, § 2.

produite uniquement pour montrer que saint Épiphane entendait l'herméneutique à la façon de saint Jérôme.

Dans son *Ancoratus*, saint Épiphane résume la même discussion linguistique. Mais, de plus, il ajoute des réflexions dans lesquelles il montre qu'il ne rejette point les explications présentées par ses devanciers.

Ce texte, dit-il, est tiré d'un livre intitulé : « Les Proverbes ». Or un proverbe ne doit pas se prendre au sens littéral. D'ailleurs nous ne savons pas si, dans ce proverbe, Salomon a voulu parler du Fils de Dieu, car il n'y a pas qu'un genre de sagesse... Qu'il s'agisse dans ce texte de la Sagesse du Père, je ne veux ni l'affirmer, ni le nier ; je laisse à Dieu de le savoir. Cependant je suis forcé de reconnaître qu'il y a dans ce passage bien des choses qui s'opposent à cette opinion... Si donc ce passage a rapport au Christ, on doit l'entendre de l'incarnation (1) ».

§ 4. — Explications de Didyme.

Quel que soit l'auteur des *Livres sur la Trinité*, cet ouvrage est un excellent recueil des doctrines qui avaient cours au quatrième siècle, surtout dans l'école d'Antioche. Nous y trouvons un long chapitre consacré au texte : *Dominus creavit me*. L'analyse en est intéressante.

L'auteur commence par donner le sens littéral de ce texte. Il affirme résolument qu'il s'agit uniquement de la sagesse créée que possèdent les hommes sages, prudents et habiles. Il le prouve longuement par le contexte,

(1) S. Épiphane, *Ancoratus*, §§ 42,43.

en opposant ce qui est dit de cette sagesse à ce qui est dit, là ou ailleurs, de la Sagesse incréée et créatrice. « Toutes ces choses sont donc dites par Salomon de la sagesse qui fait partie du monde (1). »

Il reconnaît cependant que plusieurs ont entendu ce texte de la Sagesse incréée. « S'il faut accorder, dit-il, que Salomon ne fait pas parler notre sagesse, il faut admettre qu'il s'agit de la sage et incompréhensible incarnation, et nullement de l'invisible et éternelle nature du Fils unique (2). » Il expose donc ce nouveau sens, en suivant toujours saint Athanase, confirmant son explication par de nombreux passages scripturaux et montrant comment l'Écriture use d'allégories pour enseigner notre union au Christ.

Mais voici qu'apparaît l'érudit :

« Les explications précédentes, dit-il, sont irréfutables. Nous avons, de plus, une seconde réponse à laquelle il est impossible de trouver mot à redire. Aquila, qui est l'un des interprètes, trouvant la phrase hébraïque : *Adonaï canoni*, l'a traduite par : « le Seigneur m'a possédée » (3). Mais ce n'est pas encore exact, car la traduction exacte est « le Seigneur m'a couvée », c'est-à-dire, m'a enfantée. En effet, on dit des poussins qu'ils sortent de l'œuf, non pas qu'ils sont créés. Et l'animal qui couve l'œuf ne diffère pas en nature du poussin qui en sort. Ainsi l'objection des ariens est dissipée aussi bien par la lettre que par les sens qu'on peut lui donner (4). »

---

(1) Didyme, *de Trinitate*, lib. III, c. III. — M. XXXIX, col. 813.

(2) *Ibid.* — col. 816.

(3) C'est la traduction admise dans la Vulgate : *Dominus possedit me*. La divergence de sens provient de la similitude de plusieurs racines hébraïques.

(4) *Ibid.* — col. 825.

Didyme, en finissant déclare très beau le sens mystique proposé par plusieurs. Lorsque la Sagesse incréée a prononcé : *Dominus creavit me*, elle a parlé au nom de son Église avec laquelle il forme un seul corps suivant saint Paul (1).

§ 5. — Explications semblables d'un autre texte.

Cette dernière observation de notre professeur nous prouve que son érudition ne lui fait pas sacrifier le sens mystique au sens littéral. Si la science des langues fait progresser l'explication de la lettre, elle n'étouffe pas les hautes interprétations. Didyme, en employant une nouvelle arme contre les hérétiques, reste fidèle à saint Athanase. On peut le constater par la manière dont il a suivi ce docteur pour expliquer le texte : *Primogenitus omnis creaturæ* (2).

En sage maître, il commence par exposer son plan.

« Nous transcrirons tout le passage avant d'en venir à l'interprétation. De cette façon, nous n'aurons pas à avoir recours à des conjectures ou à des vraisemblances pour éclairer des choses plus éclatantes que la lumière. Nous rapporterons ce que, de bonne ou de mauvaise foi, nos adversaires ont passé sous silence, et nous ajouterons ce qui peut confirmer notre interprétation (3). »

Ayant ainsi donné le programme de sa leçon, Didyme cite au long tout le passage de saint Paul. Il remarque

(1) *Ibid.*, col. 828.
(2) *Ibid.*, cap. 4, *per totum*.
(3) *Ibid.*, col. 829.

que l'apôtre commence par affirmer la filiation éternelle par les mots : *qui est imago Dei invisibilis*, et que les mots suivants : *primogenitus omnis creaturæ* ont rapport à l'incarnation, puisque la suite du discours expose les bienfaits de l'« Économie » divine. Le Christ est donc appelé le *premier-né* par ce qu'il s'est fait homme, et que son incarnation a été prévue de toute éternité avant toute créature. Il est encore appelé *premier-né* en tant qu'il est fils unique de la Vierge Marie, « honorable et glorieuse par dessus tous. »

Après cette première explication littérale, Didyme ajoute ces mots que je recommande à ceux qui attachent peu d'importance aux sens mystiques.

« On pourrait, dit-il, donner encore une juste interprétation, car dans des textes aussi sublimes, il ne faut pas se contenter d'un seul sens, et surtout ne pas prendre le moindre, mais le meilleur. Lorsqu'il s'agit des choses divines, la vérité est dans tout ce qu'il y a de mieux. Le Christ est donc appelé le premier-né de toute la création, à cause de ceux qui, par le divin baptême, sont engendrés de Dieu dans la filiation adoptive du Saint-Esprit, et parce que tout ce que nous sommes et possédons, nous vient de lui (1). »

Le premier membre de cette phrase a trait à la belle doctrine de la justification que nous a exposée saint Athanase. Le second membre rappelle l'ancienne théorie de la création métaphorique. Didyme en parle comme il suit :

« Mais si l'on ose appliquer à l'incompréhensible divinité du Verbe le texte : *primogenitus omnis creaturæ*, on pourra l'en-

(1) *Ibid.*, col. 833.

tendre, ou bien dans ce sens qu'il a été engendré avant toute génération, ou bien dans cet autre sens que le Verbe, premier et unique Fils, a produit et tiré du néant toute créature par une création antécédente, en tant qu'il est la cause de toute créature, et qu'en outre, il est comme le fondement (1). »

ARTICLE II

UNIFICATION DE CERTAINES PRÉPOSITIONS

§ 1. — Querelle au sujet d'une doxologie.

Dans une lettre où saint Basile explique à saint Épiphane les raisons de prudence qui l'empêchent de donner au Saint-Esprit le nom de Dieu, il dit : « Nous ne pouvons rien ajouter au symbole de Nicée, pas même le moindre mot. Nous nous contentons d'étendre au Saint-Esprit la doxologie (2). »

Quelle était cette extension de la doxologie et cette innovation, la seule que saint Basile se permit? Lui-même nous l'apprend au commencement de sa célèbre lettre à saint Amphiloque sur *le Saint-Esprit*.

« Dernièrement, dit-il, je priais avec mon peuple, et j'em-

(1) *Ibid.* — M. col. 833.

(2) S. Basile, *à saint Epiphane*, lettre 258 écrite en 377. — M. XXXII, col. 949.

ployais pour doxologie, tantôt « au Père avec le Fils et avec le Saint-Esprit, » μετὰ τοῦ Υἱοῦ σὺν τῷ Πνεύματι τῷ ἁγίῳ; tantôt « au Père par le Fils dans le Saint-Esprit », διὰ τοῦ Υἱοῦ ἐν τῷ ἁγίῳ Πνεύματι. Quelques-uns des assistants nous en firent un crime, comme si nous employions des formules non seulement nouvelles, mais encore contradictoires. Dans le but de leur être utile, ou s'ils sont incurables, pour la sécurité de ceux qui les rencontrent, vous m'avez demandé une exposition claire touchant la force de chacun de ces mots (1). »

Une discussion grammaticale sur le sens de prépositions : tel est l'objet qui a suffi au génie pour traiter les plus hauts mystères dans les termes les plus sublimes!

§ 2. — Abus hérétique des prépositions.

Saint Basile commence par indiquer le venin que les hérétiques cachent dans les mots. Tout part d'un sophisme de l'hérésiarque Aétius soutenant qu'à des mots différents correspondent nécessairement des natures différentes. S'appuyant donc sur le texte : *Unus Deus et Pater, ex quo omnia; et unus Dominus Jesus Christus, per quem omnia* (I Corinth. VIII, 6), les hérétiques raisonnaient comme il suit : *per quem* est dissemblable à *ex quo,* donc le Fils est dissemblable au Père.

« Ainsi, continue saint Basile, ils octroient à Dieu le Père, comme une part éminente, le *ex quo;* à Dieu le Fils, ils attribuent le *per quem,* et au Saint-Esprit le *in quo,* et ils prétendent qu'on ne peut varier l'emploi de ces syllabes... Mais on sait que, par les subtilités sur les syllabes, ils ne cherchent qu'à fortifier leur doctrine impie. Car ils veulent par le *ex quo*

(1) S. Basile, *de Spiritu sancto*, § 3.

signifier le créateur, par le *per quem* exprimer un serviteur ou un instrument, et par le *in quo* ils entendent le temps ou le lieu ; de telle façon que le Créateur de toutes choses ne soit pas plus honoré qu'un instrument, et que le Saint-Esprit n'ait fourni aux êtres rien autre chose que la contenance dans le lieu ou dans le temps (1). »

Ces mêmes sophistes ergotaient sur l'application au Fils de la préposition μετά. Ils admettaient : μετὰ τὸν πατέρα, qui signifie : *après le Père;* ils rejetaient : μετὰ τοῦ πατρός, qui signifie : *avec le Père.* « Telles sont, continue saint Basile, les questions de grammaire par lesquelles ils bouleversent la simplicité de la foi (2). »

Le saint Docteur oppose à ces subtilités de rhéteurs la simplicité du langage scriptural. Il démontre que dans les Écritures, ces prépositions sont employées indistinctement et que les mêmes sont appliquées soit au Père, soit au Fils, soit au Saint-Esprit. Il légitime cet emploi indistinct par l'unité de substance, de divinité et d'opération.

§ 3. — Saint Basile combat l'abus d'une doxologie.

En entendant saint Basile patronner la doxologie : « Gloire au Père avec le Fils et avec le Saint-Esprit », les ariens criaient à la nouveauté, et, comme ils l'avaient déjà fait à propos du mot ὁμοούσιος, ils déclaraient ne recevoir que les expressions scripturales.

Eh bien! répond saint Basile, moi de mon côté « jamais je

(1) *Ibid.*, § 4.
(2) *Ibid.*, § 13.

n'ai rencontré dans l'Écriture la formule : *à toi le Père honneur et gloire par ton Fils unique dans le Saint-Esprit*, formule qui actuellement leur est aussi habituelle que la respiration. Sans doute, on peut trouver séparément chacune des expressions de cette formule; mais réunies dans cet ordre on ne les trouve nulle part. S'ils ont tant de scrupules sur les formules scripturales, qu'ils montrent où ils ont trouvé la leur. S'ils cèdent en cela à l'usage, qu'ils ne nous excluent pas.

« Pour nous, rencontrant les deux formules dans l'usage des fidèles, nous employons l'une et l'autre, persuadés que par chacune gloire est également rendue au Saint-Esprit (1). »

Saint Basile déclare cependant que la formule « au Père avec le Fils et avec le Saint-Esprit » lui semble préférable. Elle est plus voisine de la formule scripturale du baptême « au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit ».

D'ailleurs le remplacement de la conjonction *et* par la proposition *avec* est légitime et montre mieux l'union des divines personnes. Que si cette modification déplaît aux adversaires, « qu'ils emploient dans leur doxologie la conjonction *et*, comme dans la formule évangélique du baptême. Nous sommes prêts à composer sur ce terrain. Mais ils cracheraient plutôt leurs langues que d'employer cette formule. Et c'est là le point vif de cette guerre acharnée.

Ils disent que *dans* l'Esprit-Saint on doit glorifier Dieu, mais qu'on ne doit pas glorifier le Saint-Esprit. Humilier le Saint-Esprit, voilà la raison de leur attachement opiniâtre à ce mot (2). »

---

(1) *Ibid.*, § 58, 59.
(2) *Ibid.*, § 60.

§ 4. — Saint Basile légitime une autre doxologie.

Nous avons déjà vu que, suivant saint Basile, la préposition *per quem* exprime la relation du Fils, non avec son Père, mais avec les créatures. Il en juge de même de la préposition *in* attribuée au Saint-Esprit. Elle a pour but de rappeler le rôle personnel de la troisième personne dans notre sanctification (1).

La doxologie « Gloire au Père par le Fils dans le Saint-Esprit », doit donc être regardée comme une formule « d'actions de grâces », pour les bienfaits reçus. La doxologie « Gloire au Père avec le Fils et avec le Saint-Esprit » est la vraie formule « d'adoration » de l'indivisible Trinité.

« Lorsque nous pensons à la gloire propre de l'Esprit, nous le contemplons *avec* le Père et le Fils. Lorsque nous considérons la grâce qu'il opère dans ceux qui le participent, nous disons que l'Esprit est *dans* nous (2). »

Saint Basile défend ensuite sa doxologie par l'usage traditionnel. Il en prend occasion pour exposer l'importance de la tradition orale, et ce développement semble écrit contre les protestants.

Tel est, à vol d'oiseau, un aperçu rapide sur le traité qui est le testament et le chef-d'œuvre de saint Basile.

§ 5. — Cette tactique est suivie par d'autres docteurs.

Nous devons nous attendre à retrouver la même tac-

(1) *Ibid.*, § 61.
(2) *Ibid.*, § 63.

tique dans saint Grégoire de Nazianze si préoccupé de défendre toute la Trinité à la fois. En effet, pour terminer ses sermons, il emploie souvent la même formule que son ami, (si tant est que ces terminaisons soient authentiques). Mais, à vrai dire, il se plaît de montrer qu'on ne doit pas s'attacher aux mots plus qu'aux choses. « Vous avez, dit-il aux ariens, classifié le Divin avec les mots : *ex quo*, *per quem*, *in quo*, attribuant l'un au Père, l'autre au Fils, le troisième au Saint-Esprit. Que n'auriez-vous pas dit, si l'Écriture appliquait toujours chacun de ces mots à la même Personne? Mais elle les applique tous à chaque Personne, comme le savent bien les érudits. Et c'est de ces mots que vous prétentez conclure à l'inégalité d'honneur et de nature (1)! »

L'auteur des *Livres sur la Trinité* s'inspire de la même méthode. Il réunit tous les textes scripturaux qui appliquent chacune des trois prépositions, soit au Père, soit au Fils, soit au Saint-Esprit. C'est détruire par là même l'abus qu'on peut en faire (2).

ARTICLE III

COMMUNAUTÉ DES NOMS DIVINS.

§ 1. — Opportunité de la méthode de récollection.

L'interprétation scripturale entre dans une nouvelle

(1) S. Grég. de Nazianze, orat. XXXI, § 20.
(2) Didyme, *de Trinitate*, lib. III, c. 23.

voie. Les circonstances engagent à être circonspect dans les attributions personnelles des expressions scripturales; elles invitent même à recueillir la Trinité dans l'unité. En effet, les ariens abusaient de certaines dénominations. Le Père, disaient-ils, est nommé « Dieu », donc seul il est Dieu; le fils est appelé « Seigneur », donc il n'a droit qu'à ce titre; le Saint-Esprit n'est point appelé « Dieu », donc il ne l'est pas. Tels étaient les sophismes grossiers par lesquels ils troublaient les simples. Nos docteurs, sans exception, s'employèrent à réfuter ces chicanes, en montrant que les mêmes noms divins sont donnés par l'Écriture à chacune des trois personnes, et que par là même, l'identité de leur nature est démontrée. Certains docteurs s'engagèrent plus avant dans cette voie, rejetant toutes les distinctions nominales dont l'antiquité avait fait grand usage.

§ 2. — Règles adoptées en herméneutique.

L'auteur des *Livres sur la Trinité* nous donne, sous une forme didactique, les procédés d'exégèse en faveur dans l'école d'Antioche.

Après avoir fait observer que pour s'exercer à l'exégèse, il faut beaucoup de science, de tact et surtout une foi inébranlable et une piété sincère, il écrit :

« On doit interpréter les Écritures de la manière suivante : Lorsqu'elles attribuent la production de quelque chose à une seule personne, c'est à cause de l'unique nature et volonté; lorsqu'elles l'attribuent à deux Personnes, c'est pour montrer les subsistances propres dans la sainte et pure Trinité. Ainsi lorsque le prophète Isaïe dit : *Ego Dominus extendens cœlum solus et stabiliens terram* (XLIV, 24) et un peu plus loin : *ego*

sum Deus, et non est ultra Deus (XLVI, 9), c'est à cause de l'unique divinité et de la concorde, comme je l'ai dit. Lorsqu'il semble que le Saint-Esprit soit oublié, c'est parce qu'il est contenu en Dieu dont il est l'esprit. Lorsque notre Maître, en enseignant la formule sacramentelle, dit : *baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti* (Matth. XXVIII, 19), c'est pour montrer l'égalité d'honneur, la consubstantialité et la distinction des hypostases. Lorsque ce qui est dit quelque part de Dieu le Père, est dit ailleurs du Fils ou du Saint-Esprit, c'est pour les raisons susdites. Lorsque les mêmes œuvres, la même action sont attribuées différemment à deux, c'est pour ce que j'ai dit. Lorsque, bien que chaque hypostase puisse tout faire et tout créer, il est dit qu'il a plu à Dieu le Père que tout subsiste par Dieu le Fils, et que tout soit sanctifié par le Saint-Esprit, c'est à cause de l'unique volonté de la Trinité, pour montrer qu'elle est la source de tous les biens, et pour nous apprendre à lui rendre une égale reconnaissance et une commune doxologie. Lorsque les mêmes noms sont appliqués à la bienheureuse Trinité, par exemple : Dieu, Seigneur, saint, juste, bon, et noms semblables, (sauf les noms de Père seul et toujours Père, de Fils véritable et Dieu, de Saint-Esprit éternel et Esprit de Dieu), c'est à cause de la communauté de nature, de royauté, et de toutes choses... » (1)

§ 3. — Saint Grégoire de Nazianze.

Saint Grégoire de Nazianze trouva dans cette méthode une manière facile de se débarrasser des sophistes pointilleux « qui, dit-il, s'attachaient acharnément à la lettre ». Certes, si quelque mot doit être affecté spécialement au Fils, c'est bien le mot *lux*, d'après le texte de saint Jean; eh bien! Écoutons le théologien dans un de ses plus éloquents mouvements :

(1) Didyme, *de Trinitate*, lib. I, cap. 36. — M. XXXIX, col. 437.

« Nous croyons tellement, dit-il, à la divinité de l'adorable Esprit, que nous approprierons à toute la Trinité les mêmes paroles, pour osé que cela paraisse à plusieurs. *Erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in mundum :* le Père. *Erat lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in mundum :* le Fils. *Erat lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum :* l'autre Paraclet. *Erat, erat, erat;* mais un seul *erat. Lux, lux, lux;* mais une seule *Lux*, un seul Dieu. C'est ce que David avait autrefois prophétisé, en disant : *in lumine tuo videbimus lumen.* Et maintenant, nous voyons et nous prêchons. Nous comprenons du Père lumière le Fils lumière, dans l'Esprit lumière, et nous prêchons, d'un seul coup et comme en abrégé, le dogme de la Trinité. Qui rejette, rejette; qui s'irrite, s'irrite; quant à nous, nous prêchons ce que nous croyons (1) ».

Ces derniers mots visent non seulement les ariens, mais encore les catholiques qui n'étaient pas habitués à un tel langage. Comme le dit notre docteur, cette tactique de recueillement de la Trinité dans l'unité de nature et de titres, était toute puissante pour établir que le Saint-Esprit est Dieu.

§ 4. — Application au saint Esprit du nom « Dieu ».

Dans ce mouvement d'unification des noms divins, le fait le plus important est, sans comparaison, l'extension au Saint-Esprit du nom de Dieu. J'ai raconté ailleurs les hésitations imposées à saint Basile par la prudence. Mais c'était là une de ces questions qui, une fois soulevées,

(1) S. Grég. de Nazianze, orat. xxxi, § 3. — Cf. S. Épiphane, *Ancoratus*, § 71.

sont par là même résolues. Trop évident était aux yeux des moindres fidèles le dilemme posé par saint Grégoire de Nazianze :

« Si le Saint-Esprit est une substance, on doit le déclarer ou Dieu ou créature. Il n'y a pas de milieu entre ces deux choses, elles n'ont rien de commun, elles ne se composent pas à la manière des bêtes fabuleuses (1). »

Avec saint Grégoire, il faut citer saint Épiphane et Didyme parmi les docteurs qui se montrèrent les plus ardents à cet égard. Dans son *Ancoratus*, le premier revient souvent sur un point qui lui tient tant à cœur.

Saint Pierre, dit-il, parle ainsi à Ananie : *Cur tentavit vos Satanas mentiri Spiritui sancto.* Ensuite il ajoute : *Non mentitus es hominibus, sed Deo.* Il est donc Dieu, Celui qui est l'Esprit procédant du Père et du Fils, et auquel ont menti ceux qui avaient soustrait une partie du prix de leur champ. Saint Paul enseigne la même doctrine, lorsqu'il dit : *Vos autem templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis.* Donc, encore une fois, l'Esprit est Dieu (2) ».

Dans son célèbre livre *Sur le Saint-Esprit,* Didyme fait valoir le même argument :

« Si mentir au Seigneur, c'est mentir à Dieu, et si mentir au Saint-Esprit, c'est mentir à Dieu, personne ne peut douter de la communauté du Saint-Esprit avec Dieu. Et de la même manière que la sainteté subsiste en Dieu, de même la divinité est comprise dans le Saint-Esprit (3). »

---

(1) S. Grég. de Nazianze, orat. XXXI, § 6.
(2) S. Épiphane, *Ancoratus*, § 9.
(3) Didyme, *de Spiritu sancto*, § 18.

Voici donc la *divinité* revendiquée pour la troisième Personne. Plus tard, l'argumentation ayant pris de la force, Didyme ose davantage. Il montre que les noms de Seigneur et de Dieu doivent s'entendre également du Père et du Fils, et il ajoute :

« C'est aussi pour la même raison que le Saint-Esprit est appelé Seigneur. Or, s'il est Seigneur, il est Dieu, comme nous l'avons fait observer plus haut à propos d'Ananie en disant que la déité est comprise dans le Saint-Esprit (1). »

Grâce à ces enseignements, le Saint-Esprit commença à être adoré sous le titre de « Dieu », et ce mot suffit à écarter la tourbe des sophistes.

§ 5. — Difficulté suscitée par cette application.

Cette extension du nom « Dieu » est un événement important dans la dogmatique, non seulement à cause de son utilité pour exprimer la foi en la Trinité, mais encore par son influence sur le concept rationnel de ce mystère. Efforçons de comprendre cette dernière conséquence.

D'après le concept primitif, le mot « Dieu » tombait immédiatement sur la personne du Père. En prononçant ce mot, le fidèle visait *in recto* une personne, et dans cette personne les perfections de sa nature infinie. « Dieu » était un nom personnel.

Lorsqu'on l'appliquait au Fils, il ne cessait pas complètement d'être un nom propre, ou si l'on veut un nom de famille. Il est tout naturel qu'on donne au fils le même nom propre qu'à son père, surtout en ajoutant quelque

(1) *Ibid.*, § 29.

terme qui le distingue, comme on dit : Tobie père et Tobie fils. Les fidèles pouvaient donc considérer le nom « Dieu », comme un nom personnel, tout en disant : Dieu le Père et Dieu le Fils.

Mais il n'en fut plus de même, lorsqu'on appliqua le nom à la troisième personne qui ne procède pas de la première par voie de génération. Le nom « Dieu » cessait par là même d'être un nom personnel, un nom *propre*. Il semblait qu'il tombât au rang de nom commun. Lorsque le fidèle prononçait ce nom sacré, il devait donc renoncer à sa manière habituelle de viser une personne. Que visait-il alors? quel était *in recto* le nouveau sens du mot Dieu?

Que le lecteur veuille le remarquer. Je ne l'entraîne pas ici dans des subtilités imaginées à plaisir. Je rapporte historiquement quelle fut l'hésitation qui surgit dans la pensée des chrétiens. La preuve en est que c'est précisément à cette époque et à l'occasion du Saint-Esprit, que naquirent les discussions philosophiques au sujet du mot Dieu. J'ai raconté ailleurs ces discussions, mais l'étude actuelle jette un nouveau jour sur cette importante question.

§ 6. — Solution des principaux docteurs.

Les Pères, qui restèrent fidèles à l'ancienne tradition, résolurent la difficulté, en soutenant que le nom « Dieu » n'était qu'un nom de *fonction*. Car, dirent-ils, ce mot dérive des verbes « voir » ou « courir » ou « brûler, » verbes qui désignent l'opération de la Providence; et, puisque cette opération est une et commune aux trois per-

sonnes, le nom « Dieu » qui l'exprime est un et commun à ces trois personnes.

Cette explication était très simple, trop simple même. Elle se heurtait au sentiment général chrétien, juif, ou païen, qui avait toujours considéré le nom « Dieu » comme signifiant la substance même de l'« Être suprême ». Saint Grégoire de Nazianze comprit ce sentiment, mais il lui donna de la précision, en enseignant que le nom « Dieu » signifie la substance même de l'Être, en tant qu'il est le « principe créateur ». Saint Cyrille et saint Damascène adoptèrent cette solution, comme une explication définitive.

§ 7. — Solution plus radicale.

Deux Grecs ont été plus loin, et interprètent le nom « Dieu » dans un sens absolu, c'est-à-dire, indépendamment de toute relation aux créatures. Le plus autorisé est saint Épiphane. Il enseigne d'abord que les trois noms : Père, Fils, Saint-Esprit sont des noms singuliers, ὀνόματα μονώνυμα, c'est-à-dire, ne s'appliquant qu'à une seule personne. Puis il ajoute : « Ainsi donc les noms singuliers ne se prêtent pas à l'homonymie, sauf cependant le nom « Dieu », mais Dieu dans le Père, Dieu dans le Fils, Dieu dans l'Esprit (1). »

Notre docteur reconnaît ce nom sous-entendu dans la formule du baptême : « Baptisez, a dit le Seigneur, dans le nom du Père, du Fils, et du Saint-Esprit. Si le Père baptise en son propre nom, c'est dans le nom de Dieu, et

(1) S. Épiphane, *Ancoratus*, § 8.

l'empreinte parfaite est imprimée en nous dans le nom de Dieu. Si le Christ baptise en son propre nom, il baptise au nom de Dieu, et l'empreinte parfaite est imprimée en nous au nom de Dieu... Si dans le nom de Dieu, et si dans le nom du Fils et du Saint-Esprit, l'empreinte de la Trinité est unique, unique aussi est donc la puissance dans la Trinité (1). »

Voici donc le nom Dieu déterminé à exprimer, non plus simplement une seule des trois personnes, mais chacune des trois prise en elle-même, et toutes les trois ensemble. Quelle est donc sa signification formelle? Saint Épiphane nous l'apprend dans un autre passage.

« Nous ne disons pas des dieux, mais Dieu le Père, Dieu le Fils, Dieu le Saint-Esprit. Ce ne sont pas des dieux, car le polythéisme ne se trouve pas en Dieu. Par ces trois dénominations, nous affirmons une seule divinité du Père, du Fils et du Saint-Esprit (2). »

Mais ce mot : *divinité*, θεότης, pourrait induire en erreur par sa forme abstraite. Saint Épiphane pressent ce danger, et il le prévient en affirmant qu'en Dieu tout est concret sans abstraction aucune. « Il n'y a pas, dit-il, d'autre substance que la divinité, ni d'autre divinité que la substance (3). »

L'auteur des *Livres sur la Trinité* tient exactement la même doctrine au sujet du mot « Dieu ». « Ce nom, dit-

(1) § 8. S. Épiphane combat ici les hérétiques qui identifiaient le Père à Dieu, à l'exclusion du Fils et du Saint-Esprit.

(2) *Ibid.*, § 6.

(3) *Ibid.*, § 6.

il, est un et s'applique à toute la Trinité (1). » Il le trouve, lui aussi, dans la formule du baptême :

« Le Sauveur, dit-il, a ordonné de baptiser « dans le nom » et pas « dans les noms », parce qu'il n'y a qu'un nom pour la Trinité, savoir « Dieu », comme il n'y a qu'une substance et qu'une gloire (2). »

Ailleurs, il accumule les textes dans lesquels chaque personne se montre avec un titre divin, et il conclut :

« On doit donc convenir que le nom « Dieu » ou « Seigneur » est un nom commun aux trois hypostases, ἐπίκοινον ὄνομα, comme les noms : Roi, Très-haut, Incorruptible, Incompréhensible, Saint, et tous les autres qu'on a l'habitude d'appliquer à Dieu (3). »

C'est donc bien dans un sens absolu que ce docteur entend le nom « Dieu ». Aussi ne veut-il permettre à cet égard aucun malentendu. Parmi les falsifications scripturales qu'il reproche aux hérétiques, il signale la substitution du mot θεότης au mot θειότης dans un texte de saint Paul. « C'est la même chose, dit-il, mais cependant ils ont pour but d'affaiblir les témoignages qui le nomment Esprit divin πνεῦμα θεῖον, et par là même prouvent qu'il est Dieu (4). » Ce passage est remarquable. Il semble qu'en

(1) Didyme, *de Trinitate*, lib. II, c. 6. — M. XXXIX, col. 524.
(2) *Ibid.*, lib. II, c. 19. — col. 733.
(3) *Ibid.*, lib. III, c. 23. — col. 928.
(4) *Ibid.*, liv. II, ch. 11. — col. 664. Voir la note (7). — Il semble évident que c'est à cette distinction de Didyme entre θειότης et θεότης que saint Augustin fait allusion, lorsqu'il hésite entre les mots *divinitas* et *deitas*) : « Totius divinitatis vel, si melius dicatur, deitatis principium Pater est ». *De Trinitate*, lib. IV, § 29.

repoussant le mot θεότης qu'on pouvait dériver du verbe θέασθαι, l'auteur ait l'intention de rejeter l'explication du mot θεός par la puissance inspectrice, c'est-à-dire, par une relation à la créature.

ARTICLE IV

DES THÉOPHANIES

§ 1. — Incertitude au sujet des théophanies.

La théorie précédente au sujet du mot « Dieu » habitue la pensée à entendre par ce mot la substance commune aux trois personnes, sans s'arrêter à une personne divine plus qu'à une autre. Le mot « Dieu » est la formule de l'Unité divine. Rien de plus énergique pour confondre les ariens, puisque c'était prouver la Trinité par l'Unité. Mais cette théorie a nécessairement son contrecoup en exégèse. Il en résulte, en effet, que dans l'Écriture le mot « Dieu » ne doit pas s'interpréter du Père plus spécialement que d'une autre personne.

C'est là un nuage jeté sur plusieurs arguments scripturaux des anciens docteurs, et en particulier sur les explications des théophanies. Aussi nous voyons que ces apparitions divines de l'Ancien Testament cessent d'être invoquées dans la discussion avec autant d'assurance que par le passé.

Il y a plus; quelques Grecs précèdent saint Augustin

dans cette voie qui consiste à laisser indéterminé quelle Personne s'est montrée.

§ 2. — Saint Grégoire de Nysse.

Voici à cet égard un remarquable passage de saint Grégoire de Nysse.

Après avoir rapporté quelques textes du Nouveau Testament qui témoignent de la divinité du Saint-Esprit, il ajoute :

« Cette divinité est attestée encore par le prophète Isaïe au sujet de la théophanie, dans laquelle il vit Celui qui est assis sur un trône élevé et suréminent. La plus ancienne tradition dit que c'est le Père qui s'est montré. Cependant l'évangéliste Jean rapporte au Seigneur cette prophétie, lorsqu'il dit à propos des Juifs qui n'ont pas cru aux paroles du prophète relatives au Seigneur : *Hæc dixit Isaïas, quando vidit gloriam ejus et locutus es de eo.* Mais le grand Paul applique cette même parole au Saint-Esprit, dans le discours qu'il adressa aux Juifs de Rome : *Bene de vobis Spiritus Sanctus locutus, quod aure audietis et non intelligetis* (act. XXVIII, 25). Il est donc démontré, je pense, par la sainte Écriture elle-même, que toute vision plus divine, et toute théophanie, et tout discours fait en la personne de Dieu, ἐκ προσώπου Θεοῦ doit s'entendre du Père et du Fils et du Saint-Esprit. Voilà pourquoi David, disant que les Juifs ont irrité Dieu dans le désert, l'Apôtre rapporte au Saint-Esprit tous les crimes des Israëlites contre Dieu : *Quapropter sicut dicit Spiritus Sanctus : hodie si vocem audieritis, nolite obdurare corda vestra sicut in exacerbatione secundum diem tentationis in deserto* (Hébr., III, 7), et la suite, saint Paul rapportant à la personne du Saint-Esprit, tout ce que la prophétie rapporte à Dieu (1). »

(1) Grég. de Nysse, *contr. Eunomium*, lib. II. — M. XLV, col. 554.

Certes, voici une explication bien augustinienne des théophanies. Ces apparitions doivent s'entendre aussi bien d'une personne que d'une autre; elles perdent leur caractère personnel, et ne sont plus attribuables au Fils d'une manière spéciale et exclusive.

§ 3. — Didyme.

Nous trouvons dans les *Livres sur la Trinité* (1) la reproduction du passage précédent. On commence par remarquer que les auteurs inspirés disent la même chose, tantôt du Père, tantôt du Fils, tantôt du Saint-Esprit, non pour les opposer l'un à l'autre, mais pour attester que la glorieuse Trinité existe dans une unique divinité. Puis on rapporte tout au long la vision d'Isaïe. « Ce roi et Seigneur des armées qui a été vu, Isaïe lui-même reconnut que c'était Dieu le Père (2). Cependant Paul dans les Actes des apôtres déclare que c'était le Saint-Esprit... Mais Jean dans son Évangile définit que c'est le Saint-Esprit ». Quant au second texte tiré des Psaumes : *tentaverunt me patres vestri*, Didyme déclare que David l'entendait de la personne du Père, ἐκ προσώπου τοῦ Θεοῦ πατρός, et que saint Paul et saint Étienne l'ont entendu du Saint-Esprit.

---

(1) Didyme, *de Trinitate*, lib. I, cap. 19.

(2) L'antique tradition dont parle S. Grégoire de Nysse est donc la parole même d'Isaïe. En comparant Isaïe, saint Jean et saint Paul, il compare, comme Didyme, trois auteurs inspirés. Didyme répète plus loin la même pensée : « le prophète reconnut le Père; Jean reconnut le Fils; mais Paul dans les Actes, à cause de l'identité de la divinité, déclara que c'était l'Esprit infiniment sage. » (Lib. II, c. II. — col. 657).

Poursuivant son exégèse, Didyme montre que d'après Moïse et Jérémie, c'est le Seigneur qui a conduit le peuple d'Israël; d'après Isaïe, c'est le Saint-Esprit; d'après saint Paul, et saint Jude, le conducteur était le Christ. Voilà pour confondre les hérétiques; car non seulement la même manuduction d'Israël est rapportée tantôt à une hypostase, tantôt à une autre, mais leur unique divinité est attestée par ce verset : *Dominus solus dux ejus fuit, et non erat cum eo deus alienus* (Deuteron. XXXII, 12).

§ 4. — Saint Épiphane.

Saint Épiphane est encore plus explicite, s'il est possible, dans cette nouvelle exégèse, et son témoignage est d'autant plus important qu'il est tiré de l'*exposition de la foi*, où le docteur enseigne plus qu'il ne discute.

« C'est par la Trinité elle-même, Père, Fils et Saint-Esprit, que tout a été créé... Tout a été tiré du néant par le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Le même (Dieu), Père et Fils et Saint-Esprit s'est montré dès le commencement du monde par des visions accordées aux Saints suivant la grâce qui les rendait dignes. Tantôt le Père a été vu, tantôt on a entendu sa voix. Ainsi, lorsqu'il est dit par la bouche d'Isaïe : *Ecce intelliget Puer meus dilectus,* c'est la voix du Père; et lorsque Daniel a vu l'Ancien des jours, c'est une apparition du Père. Lorsque il est dit dans le prophète : *Ego visiones multiplicavi et manibus prophetarum assimilatus sum* (Osée XII, 10), c'est la voix du Fils. Mais lorsqu'on lit dans Ezéchiel : *et assumpsit me Spiritus Dei et ejecit me in campum.* Ezech. III, 12, 22), il s'agit du Saint-Esprit. ».

On pourrait, continue notre docteur, rapporter beaucoup d'autres passages; car il n'en a cité que quelques-

uns en courant. Mais on démontrerait de la même manière « que le Seigneur lui-même a formé le corps d'Adam, et a soufflé en lui un souffle de vie en créant en lui une âme vivante, et que celui qui a donné la loi à Moïse est le Dieu, Père et Fils et Saint-Esprit, l'unique divinité, ὁ Θεὸς Πατήρ καὶ Υἱὸς καὶ ἅγιον Πνεῦμα, ἡ μιά Θεότης : et que les prophètes ont été envoyés par la Divinité elle-même, ὑπὸ τῆς αὐτῆς Θεότητος; et que le même Dieu est le Dieu des Juifs et des chrétiens (1). »

Nous voilà bien loin, semble-t-il, de saint Athanase, et bien près de saint Augustin. Remarquez, en outre, comment saint Épiphane emploie souvent le mot « Divinité » et comment il affecte l'expression « le Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit ». C'est la Trinité recueillie dans l'unité de substance autant qu'elle peut l'être, en laissant intacte la distinction réelle des Personnes (2).

---

(1) Épiphane, *Expositio fidei*, § 14.

(2) Nous retrouvons cependant le langage athanasien dans cette phrase : Τρίαδα... εἰς μίαν δὲ ἑνότητα καὶ μίαν ἀρχὴν τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς ἀναγομένην. *Ibid.*

CHAPITRE VI

COMPARAISON DES DEUX ÉCOLES.

§ 1. — Deux tactiques différentes.

Lorsqu'une riche cité est attaquée par un terrible ennemi, ses défenseurs peuvent adopter des tactiques différentes. Ou bien ils se porteront en avant de la ville pour soutenir le choc des adversaires; ou bien ils abandonneront les faubourgs pour se retrancher derrière des murailles qu'ils savent inexpugnables. Ces deux tactiques représentent assez bien les méthodes qui furent en usage parmi les Grecs pendant l'arianisme, et que j'ai distinguées sous les noms d'école d'Alexandrie et d'école d'Antioche. La première reste fidèle aux conceptions adoptées par les ancêtres et aux principes de leur argumentation. La seconde renonce à plusieurs considérations qui ne semblent pas assez efficaces contre l'adversaire, et s'en tient aux arguments sans réplique.

Cependant ces deux écoles ne cherchent point à se nuire mutuellement. Elles s'unissent et se soutiennent pour combattre l'ennemi, comme deux troupes d'un même drapeau, mais d'armures différentes.

§ 2. — L'école d'Antioche prépare l'école augustienne.

L'école d'Antioche est intéressante, à cause du lien qu'elle établit entre les doctrines orientales et la théologie occidentale. Cette dernière a pris pour maître saint Augustin, sur tous les points, et en particulier au sujet de la Trinité. Mais, ce qu'on ne connaît peut-être pas assez, c'est que le docteur d'Hippone s'est beaucoup inspiré de l'école d'Antioche.

En effet, on doit distinguer deux parts dans son admirable traité *de la Trinité*, l'une due à son propre génie, l'autre due à ses lectures. La première consiste en des études psychologiques très délicates et dans leur application au mystère. Ce sont ces hautes méditations qu'en général on va chercher dans ce traité et qu'on relit avec plus de charme. Et cependant, dans la pensée de l'auteur, ce n'est là qu'un accessoire, auquel il sacrifie peu de pages, et dont il ne s'occupe avec plus d'attention qu'à la fin de son ouvrage, lorsqu'il fait appel aux créatures pour chanter la gloire du mystère.

Mais la partie principale de ce traité, la partie de beaucoup la plus considérable est une exposition méthodique du dogme, tel qu'il s'impose à notre foi. Longue discussion de chaque mot pour en déterminer la signification exacte, examen critique de chaque formule pour en distinguer le sens vrai et le sens faux, appréciation logique de chaque argument pour ne retenir que les démonstrations absolument apodictiques : voilà ce qui remplit en très grande partie l'ouvrage du docteur d'Hippone. Son intention et sa préoccupation sont, avant tout, de

mettre sous une forme rigoureuse la foi traditionnelle.

Or nous ne devons pas oublier que saint Augustin a commencé très tard son éducation catholique, et qu'il a été réduit à s'instruire tout seul. Comment y est-il parvenu sinon par des lectures? Et quels auteurs a-t-il pu consulter, à part saint Ambroise et saint Hilaire, sinon les docteurs de l'Orient qui ont supporté le choc des grandes hérésies contre la Trinité? Du reste, son ouvrage révèle partout des études prolongées sur les auteurs grecs; études d'autant plus méritoires que notre docteur était moins familiarisé avec la langue grecque. Sans doute, saint Augustin a étudié un grand nombre de Pères orientaux. Cependant ses conclusions démontrent qu'il s'est attaché de préférence aux enseignements de l'école d'Antioche. Même explication des théophanies, même indécision sur le sens du mot « Dieu » dans l'Écriture, même réduction à la Trinité de toutes les opérations attribuées à l'une ou l'autre des personnes. L'école d'Antioche est donc le lien entre la dogmatique orientale et la dogmatique occidentale; et par là même, la complète communion de doctrine dans l'Église entière se trouve démontrée historiquement.

§ 3. — L'école d'Antioche prépare l'école scolastique.

Ce qui précède suffirait à démontrer que la scolastique, fille de saint Augustin, a pour ancêtres les mêmes docteurs. Mais il y a lieu d'entrer dans de nouvelles considérations.

J'ai distingué autrefois deux visées contraires au sujet de la même réalité. Les Grecs, disais-je, ont l'habitude de

viser la personne *in recto* et la nature *in obliquo*. En d'autres termes, leur pensée tombe d'abord et immédiatement sur la personne, et y pénètre pour rencontrer la nature. Ils voient la personne « en elle-même » et la nature « dans la personne ». — Inversement les scolastiques ont contracté l'habitude de viser la nature *in recto* et la personne *in obliquo*. En d'autres termes, leur pensée tombe d'abord et immédiatement sur la nature substantielle, et y surajoute l'idée de subsistance, comme une détermination complétive.

Ils voient la nature « en elle-même » et la personne « dans la nature. »

— Hé bien! ne semble-t-il pas que nous retrouvions cette visée dans les auteurs les plus déterminés de l'école d'Antioche, dans saint Épiphane et dans l'auteur des *Livres sur la Trinité*. Sans doute, saint Épiphane, même lorsqu'il applique indistinctement le nom « Dieu » aux trois personnes, n'abandonne pas la visée grecque. « Dieu, dit-il dans un passage cité plus haut, mais dans le Père; Dieu dans le Fils, Dieu dans le Saint-Esprit qui est de Dieu et est Dieu (1). » Il n'en reste pas moins que la pensée peut être déterminée par ce mot, sans être fixée sur aucune personne en particulier. L'auteur des *Livres sur la Trinité* insiste sur ce point de vue. Il fait appel à notre coutume et à notre « impulsion naturelle ».

« Lorsque nous prions, dit-il, soit que nous disions : *Kyrie eleison*, ou : *Deus auxiliare*, ou tous les deux ensemble, nous ne nous écartons pas du but. Car nous comprenons toute la

(1) S. Épiphane, *Ancoratus*, § 8.

Sainte Trinité dans une seule divinité, συμπεριλαμβάνομεν γὰρ τὴν ἐν μιᾷ Θεότητι ἁγίαν Τριάδα (1). »

S'il en est ainsi, ce mot dirige la pensée vers la substance commune, indépendamment du suppôt de cette substance. La visée tombe immédiatement, *in recto*, sur la substance infinie et souverainement parfaite, à la manière de la visée latine. On retrouve, en effet, dans le même auteur des explications qui répondent à ce concept.

En voici un exemple.

Après avoir reproduit l'objection des pneumatomaques : « Si le Saint-Esprit est Dieu, ou bien il est Père, ou bien il est Fils. Or il n'est ni l'un ni l'autre ; donc il n'est pas Dieu et il doit être rangé avec les autres esprits », notre théologien dit :

« Il faut leur répondre comme il suit. De même que le Père est Dieu, non point parce qu'il est père, mais parce qu'il est d'une nature divine ; de même que le Fils est Dieu, non point parce qu'il est le fils de d'importe qui, mais parce qu'il est le Verbe Fils de Dieu ; aussi le Saint-Esprit est Dieu, non point parce qu'il est esprit, mais parce qu'il est l'unique Saint-Esprit de Dieu et qu'il est constitué dans sa divine nature (2). »

Ne semble-t-on pas entendre cette distinction si fréquente dans la scolastique entre les concepts d'une personne *qua Deus* et *qua persona?*

§ 4. — Accord des deux écoles.

Cette variété des méthodes nous montre, mieux que toute explication, combien le mystère de la Trinité est

(1) Didyme, *de Trinitate*, liv. II, ch. 19. — M. XXXIX, col. 736.
(2) *Ibid.*, liv. II, ch. 5. — col. 492.

impénétrable. Deux dogmes sont identifiés dans une ineffable réalité, savoir, l'unité de substance et la triplicité de personnes. Unité-Trine, Trinité-Une. Il nous faut deux mots pour exprimer notre foi en la simplicité absolue. Or, de ces deux mots, le substantif l'emporte toujours dans notre esprit sur l'adjectif. De là résultent deux courants intellectuels dans la considération du mystère. L'un va de l'Unité de substance à la triplicité de personnes; l'autre va de la triplicité de personnes à l'Unité de substance. C'est toujours la même voie, mais parcourue en sens inverse.

L'école d'Alexandrie demeure fidèle à la méthode primitive malgré l'abus sacrilège des ariens, et distingue le plus possible les rôles des personnes divines. L'école d'Antioche, pour fortifier le dogme de la consubstantialité, insiste surtout sur l'unité divine de substance et d'opération. L'école scolastique adopte plus résolument encore ce point de départ. Aussi bien son enseignement établit d'abord la théodicée de « Dieu-un », puis y greffe, pour ainsi parler, la théologie de « Dieu-Trine ». Au contraire, l'enseignement de la plupart des Grecs consiste à établir tout d'abord la théologie des trois personnes, en y englobant la théodicée de l'unité.

C'est ici le cas d'appliquer la parole d'Aristote : d'Athènes à Thèbes il n'y a qu'une route, mais on peut la parcourir suivant deux directions contraires. Affirmons que toujours et partout dans l'Eglise catholique, les docteurs ont parcouru en son entier la voie dogmatique entre l'Unité et la Trinité. Mais ne poussons pas le zèle de la conciliation jusqu'à dire, de deux voyageurs qui se croisent sur la même route, qu'ils emboîtent le pas.

§ 5. — Caractère et rôle des deux écoles.

Après cette vue d'ensemble, renfermons-nous dans l'étude de l'Orient.

L'école d'Alexandrie est franchement platonicienne, l'école d'Antioche a des allures plus péripatéticiennes. L'une est plus ardente et l'autre plus prudente. L'une étale aux yeux des chrétiens toute la magnificence de la doctrine catholique; l'autre oppose aux hérétiques le dogme renfermé sous une forme inattaquable. On pourrait dire encore qu'Antioche présente le « minimum » dogmatique que la foi oblige à croire, et qu'Alexandrie expose en outre tout ce qu'une respectable tradition invite à admettre.

Cette différence de cadres mérite une sérieuse attention de la part du théologien. Pour mieux faire comprendre ma pensée à cet égard, je ferai d'abord une digression sur un sujet particulier.

§ 6. — Digressions sur l'exégèse.

La foi nous enseigne que dans l'Écriture sainte on trouve deux sens au moins, savoir le sens littéral et le sens mystique ou figuratif. Sans entrer dans des discussions inutiles à notre sujet, un exemple suffira. Il est de foi que les hébreux ont immolé un agneau à la sortie d'Égypte. Il est également de foi que cet agneau figurait le Christ. D'ailleurs le sens mystique suppose le sens littéral, car un objet ne peut être figuré réellement à moins qu'il n'y ait une figure réelle.

Ces deux sens donnent lieu à deux exégèses. L'une ne s'occupe que du sens littéral, fondement de tout le reste, et le détermine avec précision, comme il ferait pour le texte d'un auteur profane; l'autre, acceptant le sens littéral, s'efforce de s'élever jusqu'au sens figuratif. Or les procédés spéciaux à ces deux exégèses sont différents autant que leur objet. Sans doute, l'exégèse littérale s'appuie sur les décrets des conciles et sur l'entente générale des Pères; mais ses armes propres sont la science des langues et la critique historique, c'est-à-dire, des sciences qui relèvent de la raison. Quant à l'exégèse mystique, ses seuls moyens sont des armes ecclésiastiques, savoir, les enseignements des Pères. De nos jours, le rationalisme incrédule s'est acharné avec rage contre l'authenticité et la véracité des Livres saints. Il a fallu concentrer la défense sur le sens littéral; et, Dieu merci, l'exégèse catholique soutient vaillamment la lutte, au prix d'immenses et pénibles travaux. Mais n'est-il pas un peu arrivé à ces vaillants défenseurs de l'Écriture, ce qui menace tous ceux qui se spécialisent dans leurs études, savoir, une diminution d'estime pour ce qui n'est pas l'objet propre de leurs méditations? Les Pères de l'Église sont peu utiles dans la polémique moderne sur le sens littéral. Il en est résulté une sorte de défaveur sur leurs œuvres scripturales. On est tenté de croire qu'ils ne se sont étendus si complaisamment sur les sens mystiques ou tropologiques, que parce qu'ils ignoraient tout ce qu'il y a à dire sur la lettre.

Mais, d'autre part, voyez quelle est la situation des simples fidèles. La Bible leur apparaît comme un livre dont l'étude est entourée d'immenses difficultés et suppose une science inabordable au commun des hommes.

Que leur reste-t-il à faire, sinon à fermer un livre si obscur, et à prendre des connaissances scripturales dans les œuvres où sont vulgarisés les travaux de l'exégèse moderne.

Et cependant, la Bible n'est-elle pas le *Livre*, c'est-à-dire, le Livre de Dieu, et Dieu n'a-t-il écrit que pour les savants? La Bible ne devrait-elle pas être la nourriture préférée par tout chrétien, puisque elle lui a été préparée par la main même de Dieu. — Lisez la Bible, lui dira-t-on, pour y voir l'action de Dieu sur un peuple choisi. Mais la Providence divine ne m'apparaîtra-t-elle point avec plus d'éclat encore dans une histoire de l'Église? — Lisez la Bible pour y trouver de grands enseignements moraux. — Mais les *Morales en action* et les ouvrages d'ascétisme ne me fourniront-elles point des lectures plus faciles, plus claires, plus précises?

Comment donc lire la Bible? — Il faut la lire tout entière comme on lit l'Évangile. — Et que cherchez-vous dans l'Évangile? — Jésus-Christ. Par conséquent c'est le « Verbe incarné » qu'il faut chercher partout dans le « Verbe écrit ». Le Verbe lui-même nous y invite : *scrutamini scripturas... et illæ sunt, quæ testimonium perhibent de me.* Que les vaillants exégètes, qui ont à supporter le poids des attaques rationalistes, s'en tiennent à la défense de quelques textes messianiques plus manifestes; ils ont raison : c'est de sage tactique. Mais nous, simples et ignorants, ouvrons le Livre avec piété, avec le désir d'y rencontrer Jésus dans tous les récits, dans tous les discours. Ce n'est point pour imposer à d'autres mes interprétations, mais pour nourrir mon âme; comme l'épouse des *Cantiques*, je cherche, je trouve, je perds, je

recherche, je retrouve Celui qui est mon seul amour. Et pour me guider, je consulte les gardes de la ville, qui ont vu passer le Bien-aimé.

Dans cette disposition amoureuse, le cœur soulève l'esprit, la chaleur devient lumière, et la sapidité de cette lecture divine rend presque insipide toute œuvre sortie de la main des hommes.

Pendant que de savants architectes discutent sur l'âge d'une cathédrale, sur son style, sur les retouches, sur les pierres rapportées, une pauvre femme est passée, sans bruit, pour aller s'agenouiller dans une chapelle où brille la lampe liturgique. J'admire la science des archéologues, et j'en proclame la grande importance. Mais je ne puis m'empêcher de me demander si la pieuse ignorante ne connaît pas mieux encore cette belle église.

Nous n'avons plus qu'à élargir la considération précédente, pour distinguer les rôles des écoles d'Antioche et d'Alexandrie. La première répond à une attitude de défense. Il s'agit de recueillir la Trinité dans la « consubstantialité ». On évitera donc tout ce qui peut donner lieu à séparer les trois personnes. On montrera leur coopération dans toutes les œuvres extérieures, et dans les théophanies en particulier. On mettra en évidence les textes scripturaux qui manifestent ce dogme d'union et d'unité. Mais cette théologie qui repousse la séparabilité des personnes, telle que l'entendaient les hérésies, ne condamne en aucune manière l'antique théologie qui apprend aux catholiques à distinguer les rôles des personnes dans les opérations communes. Tenir la verge haute contre des serviteurs révoltés, n'est point intimider les enfants dans leurs relations de famille. L'école d'Antioche garde le

temple; l'école d'Alexandrie chante à l'autel. Lorsque les deux écoles tiennent le même langage, leur doctrine est absolument certaine. Lorsque l'une d'elles parle seule, pour développer des pensées qu'elle a reçues de la tradition primitive, sa doctrine, sans forcer la conviction, s'impose au respect, et se présente avec les caractères d'une haute probabilité.

Tel est, du moins, mon jugement personnel sur les deux enseignements de l'Orient, et c'est dans ce même esprit de modération que j'invite le lecteur à poursuivre nos *Études*.

ÉTUDE XV

LE PÈRE

ÉTUDE XV

LE PÈRE

CHAPITRE I

DU NOM « PÈRE »

§ 1. — On ne peut séparer l'étude du Père de celle du Fils.

Saint Grégoire de Nazianze déclare que les Personnes divines « ne sont pas moins aux autres qu'à elles-mêmes ». Il en résulte que l'on ne peut étudier les caractères personnels en Dieu, en se renfermant dans la considération d'une seule subsistance.

Cette vérité est encore plus évidente, lorsqu'on parle du Père, puisque non seulement le mot Père, appelle le mot Fils, mais encore, parce que la première Personne ne nous est connue que par sa « Splendeur » et son « Image ».

Dans cette étude sur le Père céleste, il sera donc presque toujours question de son Fils unique, car c'est en défendant la divinité du Fils que les Docteurs ont parlé de son Père.

§ 2. — C'est le nom propre de la première personne.

Dans sa prière après la cène, le Sauveur atteste qu'il a manifesté aux hommes un nom inconnu. *Manifestavi nomen tuum hominibus quos dedisti mihi de mundo.* Ce nom mystérieux, nous disent les Docteurs, est le nom même de Père. Sans doute, on trouve quelquefois dans l'Ancien Testament ce nom donné à Dieu. Mais les Juifs ne voyaient là qu'une sorte d'attribution rappelant que Dieu est le Créateur de tous les hommes, et que sa Providence a veillé d'une façon spéciale sur le peuple choisi. Ils ignoraient que Dieu est réellement Père dans le sens le plus formel du mot. Car *personne ne connaît le Père sinon le Fils et celui à qui le Fils a voulu le révéler.*

Pour développer cette pensée, adressons-nous à deux docteurs, dont l'un ouvre et l'autre clôt la polémique contre les ariens : à saint Hilaire et saint Cyrille d'Alexandrie.

§ 3. — Saint Hilaire.

Écoutons d'abord le docteur de Poitiers.

« Le Sauveur, dit-il, a manifesté aux hommes le nom du Père. Mais une question se pose : quel nom? Est-ce que le nom de Dieu était ignoré? Moïse l'a entendu prononcer dans le buisson, la Genèse l'a annoncé dès l'exorde de son récit, la loi l'a expliqué, les prophètes l'ont proféré, les hommes l'ont pressenti dans les œuvres de la nature, les gentils eux-mêmes l'ont vénéré par leurs mensonges. Le nom de Dieu n'était donc pas ignoré. Et pourtant il était véritablement ignoré. Car personne ne connaît Dieu, s'il ne confesse à la fois et le Père, père du Fils unique et le Fils qui est né de lui sans division,

sans section, sans émanation, qui est né par un mystère ineffable, comme Fils du Père, obtenant la plénitude de la divinité de laquelle il est né, Dieu vrai, parfait, infini. Telle est, en effet, la plénitude de Dieu. Si quelqu'une de ces choses manque, alors il n'y a plus cette plénitude dont il est dit : *in ipso complacuit omnem plenitudinem habitare.* (Coloss., I, 19). Voilà ce que prêche le Fils; voilà ce qu'il manifeste à ceux qui l'ignoraient. C'est ainsi que le Père est glorifié par le Fils, en cela même qu'il est connu pour le père d'un tel fils (1). »

Un peu plus loin, saint Hilaire excite la fougue de son argumentation.

« Le Fils a dit : *Pater, manifestavi nomen tuum hominibus.* Comment fausser ce témoignage? Pourquoi tant s'agiter? Tu nies le Père! Eh bien! la plus grande œuvre du Fils a été de nous faire connaître le Père. Certes tu le nies, puisque selon toi le Fils est fait et ne procède pas de lui. Pourquoi donc est-il appelé fils, s'il a été fait par volonté comme le reste? On pourrait admirer Dieu créant le Christ créateur du monde. C'est une puissance digne de Dieu qu'il fasse celui qui fait les archanges et les anges, les choses visibles et invisibles, le ciel et la terre, et toute la création. Mais encore une fois, le labeur du Seigneur n'a pas été de te faire estimer que Dieu est tout-puissant comme créateur, mais de t'apprendre qu'il est père de Celui qui parle... Utilise la parole du Sauveur. Sache que le Père est celui qui engendre, que le Fils est celui qui est né, oui, né de ce Père qui est en vérité de nature. Souviens-toi qu'il ne t'a pas été manifesté du Père qu'il est Dieu, mais qu'il t'a été manifesté de Dieu qu'il est Père (2). »

---

(1) S. Hilaire, *de Trinitate,* lib. III, § 17.
(2) *Ibid.*, § 22.

§ 4. — Saint Cyrille d'Alexandrie.

Saint Cyrille développe la même pensée. « Le Fils, dit-il, a manifesté le nom du Père, en nous apprenant d'une manière claire, non pas simplement qu'il est Dieu (car cette vérité qu'il est Dieu était déjà proclamée dans l'Écriture), mais encore qu'il est vraiment Père, ayant en lui et de lui son propre Fils ; et ce Fils est son compagnon éternel, puisqu'il est dans la propre nature du Père, et que, fabricateur des siècles, il n'a pas été engendré dans le temps. Le nom qui convient plus proprement à Dieu est donc « Père » plutôt que « Dieu ». Car ce dernier nom signifie une dignité, et le premier révèle une propriété substantielle. Dire « Dieu », c'est simplement désigner le Maître de toutes choses. Dire « Père », c'est atteindre la raison d'une propriété intime, puisque c'est manifester que Dieu a engendré. « Père » est donc en une certaine façon le nom le plus vrai de Dieu, son nom propre par excellence (1) ».

Nous ne pouvons donc trop méditer ce Nom sacré. C'est en lui que les docteurs ont été chercher la source de toute leur science, s'attachant à déduire la Trinité, moins des opérations d'une nature intellectuelle, que des propriétés d'une paternité parfaite.

§ 5. — Éternité de la paternité.

Dieu est Père, disent nos Docteurs, et il n'est pas Dieu

(1) S. Cyrille, *In Joannem*, lib. XI, c. VII. — M. LXXIV, col. 500. — Voir aussi *Thesaurus*, assert. V[a].

avant d'être Père, même par une priorité de raison. « En même temps, il est Dieu, dit saint Cyrille, en même temps il est Père. Son acte générateur n'est pas postérieur à son être, mais il subsiste et on doit le concevoir Père en même temps que subsistant (1) ». Le plus intime de la substance du Père est donc un principe de fécondité. « Il est impossible, dit saint Damascène, de supposer Dieu dépourvu d'une fécondité naturelle. Or la fécondité consiste à engendrer de soi, c'est-à-dire de sa propre substance, un être semblable en nature (2) ».

Donc Dieu est éternellement Père et son Fils lui est coéternel. « En Dieu, dit saint Épiphane, il n'y a ni temps, ni époque, ni minute, ni seconde, ni clignement d'œil, ni hésitation de la pensée. Aussitôt que ta pensée s'élève à concevoir et à croire le Fils, elle pense en même temps le Père. Le nom est significatif. Lorsque tu appelles le Fils, en disant : Fils, tu penses le Père ; car par le Fils on pense le Père. Et lorsque tu appelles le Père, tu signales le Fils. Car nécessairement on appelle le Père d'un Fils (3) ».

La génération du Fils n'a pas commencé; donc elle dure toujours.

« Elle n'est pas finie, dit saint Damascène, elle ne cesse pas, parce qu'elle est sans commencement, hors du temps, dans l'éternité où règne le toujours-de-même. Car ce qui ne commence pas ne finit pas (4). »

---

(1) S. Cyrille d'Alexandrie, *de Trinitate*, dial. 2 — M. LXXV, col. 780.

(2) S. Damascène, *De la Foi orthodoxe*, liv. I, ch. VIII. — M. XCIV, col. 812.

(3) S. Épiphane, *Ancoratus*, § 5.

(4) S. Damascène, liv. I, ch. 8. — *Ibid.*, col. 813.

Et un peu plus loin, ce même Docteur que j'aime à citer parce qu'il ne fait lui-même que recueillir les témoignages des autres Docteurs : « La sainte, catholique et apostolique Église enseigne donc qu'à la fois est le Père, à la fois le Fils engendré de lui, hors du temps, sans épanchement, sans mutation, d'une façon mystérieuse que le Dieu de toutes choses est seul à connaître.

Ainsi à la fois est le feu, à la fois la lumière qui émane du feu. Le feu n'est pas d'abord, puis la lumière. Ils sont ensemble. De même que la lumière, toujours engendrée du feu, demeure toujours en lui et n'en est point séparée; ainsi le Fils, engendré du Père, demeure toujours et inséparablement en lui. Mais la lumière qui est engendrée par le feu sans en être séparée et qui demeure toujours en lui, n'a pas de subsistance propre autre que le feu; car elle n'est qu'une qualité physique du feu. Quant au Fils unique de Dieu, tout en étant engendré du Père sans séparation ni division, tout en demeurant toujours dans le Père, il a une subsistance propre autre que celle du Père (1) ».

§ 6. — Spiritualité de la paternité.

Dieu est Père, mais comme il convient à un Dieu. Donc il faut écarter de l'esprit tout ce qui rappelle une génération charnelle. Dieu est pur esprit, sa fécondité est purement spirituelle. « Le Fils, dit saint Damascène, est appelé Logos et Splendeur, parce qu'il est engendré sans mariage, sans passion, sans succession, sans épanche-

(1) *Ibid.*, col. 816.

ment, inséparablement du Père (1) ». Et saint Cyrille, dans un passage qui rappelle la pensée augustinienne : « Dieu est un esprit infiniment pur. Voilà pourquoi ceux qui méditent sur la génération divine, cherchent dans la fécondité de l'intelligence des comparaisons pour expliquer la génération du Verbe, afin de ne pas donner à croire que Dieu est moins fécond que les corps, parce qu'il n'engendre pas d'une manière corporelle. Nous devons confesser que l'intelligence humaine engendre les bonnes pensées; car le Sauveur a dit que l'homme bon produit de son cœur les bonnes choses. Si donc il est impie de dire que l'intelligence humaine n'a pas un fruit, le Seigneur l'affirmant et le fait même l'attestant, comment ne serait-il pas absurde de dire que l'intelligence infinie est stérile et privée du fruit qui lui convient (2). »

§ 7. — La paternité n'altère pas l'unité.

Dieu est donc Père comme il convient à un Dieu. Or la divinité n'est pas une espèce multipliable en plusieurs individus. Dieu est en dehors de toute espèce, et son unité individuelle est son être même. Donc la génération divine n'est pas une multiplication d'individus unis simplement par l'unité spécifique, elle maintient l'unité dans tout son absolu. « Dans la Trinité, dit saint Grégoire, la nature est simple, l'être est identique; donc l'unité est absolue (3). » Saint Athanase expliquant le texte : *Ego in Patre et Pater in me est*,

---

(1) *Ibid.*

(2) S. Cyrille, *Thesaurus*, assertion VI^e^. — M. LXXV, col. 76.

(3) S. Grégoire de Nazianze, orat. XLII, § 15. — M. XXXVI, col. 476.

« Le Fils dans le Père : Cela, dit-il, peut se concevoir, (puisque tout l'être du Fils est la propre substance du Père) comme du feu procède la splendeur, et de la source le fleuve; de sorte que celui qui voit le Fils voit l'être même du Père, et conçoit que l'être du Fils, étant du Père, est aussi dans le Père. Réciproquement, le Père dans le Fils : cela doit s'entendre (puisque le Fils est la propre procession du Père), comme dans la splendeur le soleil, dans le Verbe l'intelligence, dans le fleuve la source; de sorte que celui qui considère le Fils, considère la propre substance du Père, et conçoit que le Père est dans le Fils... Voilà pourquoi, après avoir dit : *Ego et Pater unum sumus*, il ajoute : *ego in Patre et Pater in me est*, afin d'enseigner l'identité de divinité et l'unité de substance (1). »

Et dans un autre passage sur lequel nous aurons à revenir :

« Puisque le Christ est Dieu de Dieu, puisqu'il est de Dieu le Logos, la Sagesse, le Fils, la puissance, c'est à bon droit qu'un seul Dieu est prêché dans les Saintes Écritures. Car le Logos étant le Fils d'un seul Dieu, se rapporte à celui dont il procède; de sorte que le Père et le Fils sont deux, et que cependant l'unité de la divinité n'est ni divisée ni disjointe (2). »

Non seulement la divine unité n'est pas altérée par la génération du Fils, mais elle brille d'un plus grand éclat dans le Père et dans le Fils. « Le Père, dit saint Grégoire de Nazianze, est vraiment Père, et beaucoup plus véritablement que les pères d'ici bas; car il l'est uniquement, singulièrement, non à la façon des corps; car il est Père unique et sans conjoint; car il est Père d'un unique Fils

(1) S. Athanase, *contr. Arianos*, orat. III, § 3.
(2) Id. orat. IV, § 1.

nommé le Fils unique; car il est uniquement Père, sans avoir été d'abord fils; car tout entier Père de son Fils tout entier; parmi nous quelle est la part du père? Car, enfin, il est Père dès le principe et non par la suite. De même le Fils est véritablement Fils, car il est l'unique de l'unique, uniquement et d'une façon unique, μόνος καὶ μόνου, καὶ μόνως, καὶ μόνον; car il n'est point père, mais tout entier Fils du Père tout entier, dès l'origine et sans commencer d'être Fils (1) ».

(1) S. Grég. de Nazianze, orat. xxv, § 16. — M. xxv, col. 1222.

CHAPITRE II

DU NOM « PRINCIPE », Ἀρχή.

§ 1. — Divers sens de ce mot.

Le mot ἀρχή, que l'on traduirait littéralement par *origine* peut être pris, comme ce dernier mot, dans deux sens différents. Ou bien il signifie une origine de temps, ou bien une source d'influence, un principe. Dans leur interprétation du texte : *in principio erat Verbum*, les Père adoptèrent l'un et l'autre sens. Par le premier, ils démontraient que le Verbe n'a pas commencé d'être, puisqu'il était à *l'origine*. Par le second ils démontraient sa divinité, puisqu'il est dans l'*origine*, c'est-à-dire dans le Principe qui est Dieu. De là le nom de « Principe » attribué au Père, par les docteurs, et pour mieux montrer qu'ils entendaient ce mot dans le sens d'un principe réel et positif, ils lui joignaient ou lui substituaient le mot : αἴτιος, c'est-à-dire, cause subsistante.

Non seulement les Grecs enseignent que le Père est le Principe des deux autres personnes, mais ils vont jusqu'à dire qu'il est le principe de leur divinité. Ainsi saint Grégoire enseigne que contester à Dieu la réalité de la paternité et ne le reconnaître que comme créateur, c'est enlever toute sa « dignité » à son titre de Principe;

« car, ajoute-t-il, il ne serait le Principe, ἀρχὴ, que de choses mesquines et indignes, bien plus, il ne serait Principe, ἀρχὴ, que d'une façon mesquine et sans dignité s'il n'était pas le Principe de la divinité, τῆς θεότητος ἀρχὴ, et de la bonté qu'on adore dans le Fils et le Saint-Esprit : dans l'un comme Fils et comme Verbe, dans l'autre comme Esprit procédant sans séparation. Il est nécessaire, en effet, de garder un seul Dieu, et de confesser les trois hypostases, et chacune avec sa propriété (1). »

Pour comprendre toute cette pensée, rappelez-vous que le concept grec vise d'abord la personne pour atteindre la nature. On ne doit donc pas concevoir la divinité avant la personne du Père. C'est le Père Dieu qui est le Principe du Fils Dieu et par conséquent de tout ce qui est en lui.

§ 2. — Le père comparé à une source.

De là ces expressions de « source », de « racine », qui se rencontrent si souvent sous la plume de nos docteurs pour désigner la première Personne, et qui ont attiré l'attention de saint Bonaventure.

« Je ne crains pas, dit Tertullien, d'appeler le Fils tige de la racine, ruisseau de la source, rayon du soleil. Car toute origine est une sorte de père, et tout ce qui procède d'une origine est une sorte de progéniture; et cela est vrai surtout de la Parole de Dieu qui a pour nom propre : Le Fils (2). »

---

(1) S. Grég. de Nazianze, orat. 2, § 38. — M. XXXV, col. 445.

(2) Tertullien, *contra Praxeam*, ch. 8. Évidemment cet auteur écrit le mot latin *origo* pour traduire le mot grec ἀρχή.

Dieu, dit saint Athanase, est appelé par l'Écriture la source de la Sagesse et de la vie, πηγὴ σοφίας καὶ ζωῆς. « La source ne peut donc être vide de Sagesse et de vie; car alors elle ne serait plus une source. Ce qui n'engendre pas de soi n'est point une source (1). »

« Le Père, dit saint Basile, possède l'être parfait et complet. Il est donc la racine et la source du Fils et du Saint-Esprit (2). »

Et l'Aréopagite dans son style brillant :

« La divinité à l'état de source. Πηγαία Θεότης, c'est le Père. Jésus et le Saint-Esprit sont, pour ainsi parler, les bourgeons divins et comme les fleuves de cette divinité divinement féconde (3). »

Ces mots : « Source, racine » sont bien choisis. Ils éveillent l'idée, non d'une production par voie de causalité efficiente, mais d'une extension par communication de substance.

Saint Cyrille, interprétant le texte : *in principio erat Verbum*, explique, comme il suit, le mot ἀρχὴ.

« Le Fils fut toujours dans le Père, comme dans une source, ainsi qu'il a dit de lui-même : *Ego ex Patre exivi et veni*. Le Père doit donc être considéré comme une source, et le Verbe était en Lui sagesse, puissance, caractère, splendeur, image subsistante. Et s'il ne fut aucun temps où le Père fût sans verbe, sans sagesse, sans caractère et sans splendeur, il est nécesaire de confesser que le Fils est éternel, puisqu'il y est tout cela au Père éternel... On n'y contredit point en disant

---

(1) S. Athanase, *contr. Arianos*, orat. I, § 19. — M. XXV, col. 52.
(2) S. Basile, *homil. contr. Sabellian.*, § 4. — M. XXXI, col. 609.
(3) S. Denis, *des Noms divins*, ch. 2, § 7.

que le Fils subsiste dans le Père qui est la source; car le mot « source » signifie seulement ici que le Fils procède du Père, μόνον γὰρ τὸ ἐξ οὗ, τὸ τῆς πηγῆς ἐν τούτοις ὄνομα σημαίνει... Ainsi donc Dieu le Père est principe du Fils, uniquement parce que celui-ci en procède, ὡς ἀρχὴ τοῦ Υἱοῦ, κατὰ μόνον τὸ ἐξ οὗ, λέγεται ὁ Θεὸς καὶ Πατήρ. (1) »

Enfin saint Damascène, venant le dernier des Pères et les résumant tous :

« Lorsque, dit-il, je considère les relations réciproques des divines personnes, je connais que le Père est le soleil suressentiel, la source de bonté, l'abîme de substance, de logos, de sagesse, de puissance, de lumière, de divinité : source par génération et par procession du bien caché en elle-même, πηγὴ γεννητικὴ καὶ προβλητικὴ τοῦ ἐν αὐτῇ κρυφίου ἀγαθοῦ (2). »

---

(1) S. Cyrille, *in Joann.*, lib. I, c. 1. — M. LXXIII, col. 25.
(2) S. Damasc., *Foi orthod.*, liv. I, ch. 12. — M. XCIV, col. 848.

CHAPITRE III

PRIMAUTÉ DU PÈRE

§ 1. — « Pater major me est. »

Pour enlever au Fils de Dieu la gloire de la divinité, les ariens accumulaient les textes où il est parlé de subjection, d'obéissance et de création. Ils n'avaient garde d'oublier cette parole du Sauveur : *Pater major me est.* Les défenseurs de la foi trouvaient une réponse facile dans la distinction des deux natures unies hypostatiquement. Beaucoup se bornent à dire, qu'en prononçant cette parole, le Sauveur s'est exprimé comme homme. Mais beaucoup ne se contentent pas de cette réponse, et concèdent que Jésus-Christ a parlé comme Fils de Dieu pour glorifier la primauté de son Père.

Petau a réuni de nombreux témoignages dans ce sens (1).

J'en rapporte quelques-uns à cause de l'importance du sujet.

Le concile de Sardique : « Personne ne conteste que le Père soit plus grand que le Fils, non par différence de

---

(1) Petau, *de Trinitate*, lib. II, c. 2.

substance ou de nature, mais parce que le nom de père est plus grand que le nom de fils (1). »

Saint Athanase : « Le Fils a dit que le Père est plus grand que lui, non par grandeur de nature ou par antériorité d'existence, mais parce que le Fils est engendré du Père (2). »

Saint Basile, après avoir discuté les divers sens du mot μείζων, conclut : « Il reste donc qu'ici le mot « plus grand » est pris dans le sens d'origine et de principe (3). »

Saint Chrysostome : « Si l'on dit que le Père est plus grand que le Fils, en tant qu'il est le principe du Fils, nous n'y contredirons pas (4). »

Enfin citons saint Jean Damascène qui résume toute la tradition grecque.

« Lorsque nous disons que le Père est le principe du Fils et qu'il est plus grand que le Fils, nous ne prétendons point par là que le Père l'emporte sur le Fils, soit par antériorité d'existence, soit par supériorité de nature. Nous n'entendons ces mots que dans le sens d'une procession; ils expriment que le Fils a été engendré du Père et non le Père engendré du Fils, et que le Père est naturellement le principe du Fils. De même, nous ne disons pas que le feu procède de la lumière, mais bien que la lumière procède du feu. Donc, lorsque l'on nous dit que le Père est le principe du Fils et plus grand que lui, comprenons ces mots dans le sens d'une procession. Et de même que nous ne disons pas

(1) Théodoret, lib. II, c. 8.

(2) S. Athanase, *contr. Arianos*, orat. I, § 58.

(3) S. Basile, *contre Eunomius*, lib. I, § 25.

(4) S. Chrysostome, *in Joann.* hom. 5 et hom. 70. On peut voir d'autres indications dans Petau, lib. VII, c. 6, § 11.

que le feu et sa lumière diffèrent en nature, nous ne devons pas dire que le Père et le Fils sont de diverses natures (1). »

Que si l'on était porté à regarder comme inutile cette interprétation, puisque le texte s'explique plus facilement en l'appliquant à la nature humaine du Sauveur, on fera bien de relire les réflexions par lesquelles saint Augustin ouvre le second Livre de son traité *de la Trinité*. Ce grand docteur enseigne qu'il faut y regarder à deux fois avant d'attribuer à l'humanité du Christ les expressions qui semblent indiquer une infériorité ; car on court risque de se heurter au contexte. Il faut donc souvent interpréter ces expressions suivant cette règle qu'elles inculquent la procession du Fils. « Tenenda est regula qua non minor est Filius, sed quod de Patre sit intimatur : quibus verbis non inaequalitas sed nativitas ejus intimatur (2). »

§ 2. — Préséance du Père.

Les témoignages précédents suffisent à montrer comment les docteurs comprennent cette préséance du Père. C'est une préséance, non de nature, mais de personne, préséance consacrée par la formule même du baptême. Le Père y est nommé le premier, il garde la première place parce qu'il est le principe. Tertullien exprime cette pensée dans son style original. Il dit d'abord : « Tres sunt, non statu sed gradu, non substantia sed forma. » Il explique ensuite ce qu'il entend par degré : omne quod

(1) S. Damascène, *Foi orthodoxe,* liv. I, ch. 8.
(2) S. Augustin, *de Trinitate,* lib. II, § 3.

prodit ab alio, secundum sit ejus necesse est de quo prodit (1). »

Saint Basile parle lui aussi de « rang » et même de « dignité. »

« Le Fils, dit-il, est comme « rang » τάξει, le second après le Père, parce qu'il est de lui, et comme « dignité », ἀξιώματι, parce que le Père est principe en tant que Père, et parce que le Fils est la voie et l'accès à Dieu le Père. Mais, comme nature, φύσει, il n'est point second, parce que dans l'un et dans l'autre il n'y a qu'une seule divinité (2). »

Cette deuxième phrase nous explique dans quel sens saint Cyrille d'Alexandrie prononce que « le nom de paternité ne signifie pas une dignité dans le Père (3). » Mais il n'y a pas de contradictions entre ces deux docteurs ; « car, dit Petau, ceux qui admettent dans le Père une dignité plus grande, l'entendent, non d'une dignité naturelle, mais d'une dignité personnelle (4). » Il ne s'agit donc point ici d'une supériorité de nature, ni même d'une supériorité personnelle de gloire. Il s'agit uniquement de la préséance paternelle qu'aime à reconnaître le Fils, et qui rejaillit à son propre honneur. Aussi bien, saint Épiphane regarde-t-il la parole : *Pater major me est*, comme une simple expression de déférence filiale.

« Le Fils, dit-il, a parlé de la sorte pour honorer le Père,

---

(1) Tertullien, *contra Praxeam*, c. 2.

(2) S. Basile, *contr. Eunomium*, lib, III, § 1.

(3) S. Cyrille d'Alexandrie, *de Trinit.*, dial. I, in calce. — M. LXXV, col. 712.

(4) « Nimirum ἀζιώματα qui majus in Patre constituunt, non φυσικὸν sed personale intelligunt ». Pet., *de Trinitate*, lib. II, c. 2, § 16.

et c'était d'autant plus juste qu'il avait été plus honoré par le Père. Il convenait que le Fils légitime honorât son Père légitime, et prouvât ainsi la légitimité de sa filiation (1). »

§ 3. — Saint Hilaire et saint Grégoire de Nazianze.

Le cœur, a-t-on dit, a des raisons à lui. C'est vrai surtout lorsqu'il s'agit des relations de famille. Et parce que ces raisons sont tout ce qu'il y a de plus haut parmi les choses de la terre, c'est par elles que nous devons raisonner sur ce qu'il y a de plus haut par-dessus la terre, c'est-à-dire sur les relations de l'éternelle famille.

Les anciens docteurs s'exprimaient à cet égard avec une audace de termes qui nous étonne. Écoutons saint Hilaire.

Il avait d'abord reconnu avec sa franchise habituelle la préséance du Père, en tant qu'il est principe. « Quis non Patrem potiorem confitebitur, ut ingenitum a genito, ut patrem a filio, ut eum qui miserit ab eo qui missus sit, ut volentem ab eo qui obediat? Et Ipse nobis erit testis : *Pater major me est* (2) ». Mais lorsque plus loin, l'arien, pour amoindrir la gloire du Fils, lui jette cette interrogation : *Numquid Pater major non est?* Il répond : « Major itaque Pater est, dum Pater est : sed Filius, dum Filius est, minor non est. Nativitas Filii Patrem constituit majorem : minorem vero Filium esse nativitatis natura non patitur (3) ». Ce que l'on pourrait traduire ainsi : Dans une bonne famille, l'honneur vient du père, mais le fils

---

(1) S. Épiphane, *Ancoratus*, § 17. On lira avec fruit la note sur ce passage, col. 47.

(2) S. Hilaire, *de Trinitate*, lib. III, § 12.

(3) *Ibid.*, lib. IX, § 56.

possède tout cet honneur par son titre même de fils. Au père et au fils, même honneur; mais le fils donne au père la préséance d'honneur, et le fait passer avant lui.

Mais ne parlons pas nous-mêmes; et pour interpréter la virile concision de l'évêque de Poitiers, adressons-nous à l'ample éloquence de l'évêque de Nazianze. Je citerai tout un passage, soit parce qu'il résume les divers sens du texte évangélique, soit parce qu'il rejette au second rang l'application à l'humanité du Christ, soit surtout parce qu'il met en lumière cette délicate nuance d'une préséance paternelle sans supériorité de gloire.

« Les ariens, dit-il, invoquent le mot « plus grand », μείζων. Si le Christ avait dit seulement : « plus grand », et n'avait pas dit ailleurs « égal » ἴσος, ces hérétiques auraient peut-être un argument sérieux. Mais si nous trouvons les deux choses clairement exprimées, que peuvent dire ces bravaches? Quel est leur point fort? Comment concilieront-ils des choses inconciliables? Que le même à l'égard du même, soit à la fois plus grand et égal, c'est de la dernière impossibilité. Mais n'est-il pas clair, que le mot *plus grand* s'adresse au principe, et le mot : *égal* s'applique à la nature? Pour nous, nous accueillerons volontiers cette explication. Peut-être cependant, quelque autre moins accommodant que nous, soutiendrait que celui qui procède d'une pareille cause n'est pas inférieur à celui qui est « sans-cause ». Car celui qui procède participe à la gloire de celui qui est « sans-principe », par là même qu'il en procède; et de plus s'ajoute l'honneur de la génération, chose si grande pour qui sait réfléchir, chose tellement auguste et sacrée. Être le Père d'un héros et être le Fils d'un héros sont une même gloire, mais cependant se distinguent par des caractères différents bien qu'aussi beaux l'un que l'autre. Quant à dire que le Père est plus grand que le Christ considéré comme homme, c'est vrai sans doute; mais ce n'est pas une grande vérité. Qu'y a-t-il d'admirable, si Dieu est

plus grand que l'homme? — Voici ce que nous avons à dire à ceux qui font tant de bruit autour du mot : μείζων (1). »

Après cette belle explication, nous comprendrons mieux ces brèves sentences de saint Hilaire, par lesquelles je veux résumer cette discussion. « Confitemur... Patrem in eo majorem esse quod Pater est, Filium in eo non minorem esse quod Filius est (2) ». Et ailleurs avec plus d'énergie encore : « Major itaque Pater Filio est : et plane major qui tantum donat esse quantus ipse est (3) ».

§ 4. — Autorité paternelle. Premier sens.

Dans le dialogue si vivant entre saint Augustin et l'arien Maximin, on entend ce dernier, homme très habile, réserver au Père le titre d' « *Auteur* (4) ».

C'était là une expression amphibologique et saint Augustin, dans sa réponse, en distingue le sens catholique et le sens hérétique. « Vous prétendez, dit-il, que le Fils a le Père pour *auteur*. Si vous dites que Dieu le Père est l'*auteur* de Dieu le Fils dans ce sens que l'un engendre et que l'autre est engendré, que celui-ci procède de celui-là, et non celui-là de celui-ci; je l'accorde et je le confesse. Mais si par le nom d'*auteur*, vous voulez faire le Fils plus petit et le Père plus grand, et déduire que le

---

(1) S. Grégoire de Nazianze, *Or. theol.*, IV, § 7.

(2) S. Hilaire, *de Synodis*, § 64.

(3) Id., *de Trinitate*, lib. IX, § 54.

(4) Nos enim unum auctorem Deum Patrem cognoscimus. 1re *partie*, § 5. — Patrem cum sincera devotione adoramus ut auctorem, quem et unum auctorem ubique omnibus pronuntiamus. 2e *partie*, § 5. — S. *August. collatio cum Maximino Arianorum episcopo.*

Fils n'est pas de la même substance que le Fils, je déteste et je repousse cette conclusion. Car parmi les hommes eux-mêmes, le fils a pour auteur le père dont il est né, et cependant il ne s'ensuit pas qu'il ne soit pas de la même substance que son père(1). »

Cette prudence de saint Augustin à ne pas repousser le mot *auctor*, était commandée par l'emploi qu'en avait fait le grand saint Hilaire. Sans doute, le Docteur de Poitiers avait adopté cette expression à cause de sa signification primitive de « père », comme nous disons encore aujourd'hui « Les auteurs de nos jours », et c'est dans ce sens qu'il l'emploie d'ordinaire. Ainsi, voulant prouver l'éternité du Fils, il dit : « Ubi enim pater auctor est, ibi et nativitas est; at vero ubi auctor æternus est, ibi et nativitatis æternitas est : quia sicut nativitas ab auctore, ita et ab æterno auctore æterna nativitas est (2) ».

§ 5. — Autres sens.

Mais, pour peu qu'on soit familiarisé avec le génie littéraire de saint Hilaire, il est difficile de ne pas admettre que ce Docteur ait affectionné le mot *Auctor*, précisément pour son opulence en significations dérivées. Du moins, cela semble résulter de l'emploi qu'il en fait.

Tantôt il y attache une idée de primauté souveraine : « Confitemur... non innascibiles duos, quia *auctoritate innascibilitatis* Deus unus est : neque per id non et Unigenitus Deus est; namque origo sua innascibilis substan-

(1) S. Augustin, *contra Maximinum*, lib. II, § 6.
(2) S. Hilaire, *de Trinitate*, lib. XII, § 21.

tia est (1) ». — Tantôt c'est une idée d'autorité directrice : ainsi, expliquant le texte : *Non potest Filius a se facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem* (Joan. v, 19), il dit : « Non enim ad infirmitatem retulit : « non potest » , sed ad *auctoritatem ;* nam ab se non potest nisi viderit. Neque enim præstat vidisse virtutem ; et cum non præstet visus virtutem, naturam non infirmat non posse sine visu, sed *auctoritatem* ostendit ex visu (2) ». — Tantôt notre Docteur semble faire allusion au sens spécial de la langue juridique : ainsi, rapportant que le Sauveur s'est purgé du crime de violateur du sabbat, en disant : *Pater meus usque modo operatur et ego operor* (Joann. v. 17), il explique cette raison comme il suit : « Si paternæ in se naturæ *auctoritate* quod gerit, gerente Patre agit qui usque modo operatur in sabbato ; extra crimen operis est Filius, in quo paternæ operationis præfertur *auctoritas* (3) ». — Ailleurs, il y voit l'autorité paternelle. Le Fils, dit-il « Patri subjectus est, ut auctori (4) ».

On voit quel parti saint Hilaire tire du mot latin : *auctor*. Ce mot n'a pas son correspondant dans la langue grecque ; mais les idées qu'il exprime n'en étaient pas moins familières aux Pères Orientaux, et voici une dernière citation de l'évêque de Poitiers qui va nous ramener à l'étude des Grecs.

« Novit (Ecclesia) unum Deum *ex quo omnia ;* novit et unum Dominum nostrum Jesum Christum *per quem omnia*. Unum

(1) S. Hilaire, *de Synodis*, § 64.
(2) Id., *de Trinitate*, lib. IX, § 45.
(3) Id., *eod. loco.*
(4) Id., *de Synodis*, § 69.

ex quo, et unum per quem : ab uno universorum originem, per unum cunctorum creationem. In uno ex quo, auctoritatem innascibilis intelligit; in uno per quem, potestatem nihil differentem ab auctore veneratur : cum ex quo et per quem, ad id quod creatur, in his quæ creata sunt, communis auctoritas sit (1) ».

§ 6. — Obéissance filiale.

Ce dernier passage de saint Hilaire semble la paraphrase du symbole de Nicée : « Credo in unum Deum Patrem omnipotentem, creatorem omnium visibilium et invisibilium, et in unum Dominum Jesum Christum... *per quem* omnia facta sunt ». Et le concile n'avait fait que consacrer l'antique formule : « Dieu a tout créé *par* son Verbe ». Or cette formule semble attribuer au Fils une sorte de subordination. Agir par quelqu'un, c'est agir par un ministre, et le rôle d'un ministre est la soumission et l'obéissance à l'autorité dont il relève.

Ces expressions n'effrayaient point les Pères des trois premiers siècles. Tertullien dit à Praxéas : « Habes duos, alium dicentem ut fiat, alium facientem... eum qui jubet et eum qui facit (2). »

Et saint Hippolyte : « Il n'y a qu'un seul Dieu : le Père qui commande, le Fils qui obéit, ὁ κελεύων Πατήρ, ὁ δὲ ὑπακούων Υἱός (3) ». Et saint Irénée, interprétant le texte : *ipse mandavit et creata sunt :* « à qui, dit-il, a-t-il commandé? Au Verbe, sans aucun doute (4) ».

---

(1) S. Hilaire, *de Trinitate*, lib. IV, § 6.
(2) Tertullien, *adv. Praxeam*, c. XII.
(3) S. Hippolyte, *contr. Noet.*, § 14.
(4) S. Irénée, lib. III, c. VIII, § 3.

Ici encore, les ariens vinrent troubler l'enseignement pacifique de l'Église. Ils abusèrent de ces expressions, en transformant la hiérarchie de personnes en une subordination de nature. Mais saint Grégoire de Nazianze leur répondit sèchement : « Le Christ, en tant que Logos n'est ni obéissant ni désobéissant (1) ». Et cependant saint Hilaire ne se résigne point à abandonner les expressions consacrées par les ancêtres. Il écarte du Fils toute subjection servile, mais il reconnaît en lui une soumission filiale, « cum subjectio Filii naturæ pietas sit, subjectio autem ceterorum creationis infirmitas sit (2) ». Il distingue dans l'acte créateur le Dieu qui commande et le Dieu qui agit : « Videamus in quem profectum hæc distinctio jubentis Dei et facientis Dei augeatur (3) ». Il conserve le mot « obéissance », mais en l'expliquant : « Auctorem discrevit, cum ait : *non potest ab se facere;* obedientiam significat, cum addit : *nisi viderit Patrem facientem.* Non enim virtutis differentia est non posse nisi videat, quia virtutem magis præstat natura quam visus; at vero obsequela est tunc posse cum videat (4) ». Le grave saint Basile, malgré les ennemis qui épient ses paroles, distingue les trois personnes divines par une formule de tournure antique : « Considérez trois choses, dit-il; le Seigneur qui commande, le Fils qui crée, le Saint-Esprit qui fortifie et perfectionne (5) ».

---

(1) S. Grégoire de Nazianze, orat. xxx, § 6.
(2) S. Hilaire, *de Synodis*, § 79.
(3) Id., *de Trinitate*, lib. IV, § 16.
(4) Id., *de Synodis*, § 75.
(5) S. Basile, *de Spir. s.*, c. xvi, § 38.

§ 7. — De l'honneur personnel.

Ne cessons point de revenir à cette belle sentence du docteur de Nazianze : chaque personne divine se rapporte autant aux autres qu'à elle-même. Tout au contraire, il semble que la personnalité humaine soit d'un caractère réflexe. Notre personne se regarde, se recherche. Je me suis étendu ailleurs sur ce caractère. Qui ne voit combien cette différence de tendance doit faire différer l'estimation en tout ce qui concerne la personne?

Parmi les hommes, on fait consister la perfection personnelle à tout tenir de soi, tout avoir à soi, tout rapporter à soi. N'est-ce point là ce qui fait, aux yeux du monde, la majesté d'un puissant de la terre, ce par quoi il est un grand personnage, ce qui établit sa dignité et nourrit son orgueil?

Mais levons les yeux vers la Trinité. Là, nous le savons, la perfection formelle d'une personne consiste à tout donner ou à tout recevoir. Quel contraste avec nos relations égoïstes! Quelle différence d'appréciation dans la dignité personnelle! En Dieu, « recevoir » loin d'être tenu à honte, est aussi noble que « donner »; procéder d'une source est aussi parfait qu'être source de procession; « venir après » est aussi majestueux que « venir avant ». D'où résulte qu' « être envoyé » n'est pas une déchéance, et que reconnaître une « préséance » n'est pas une humiliation.

Lorsqu'on s'élève à ces hauteurs au-dessus de toute atmosphère terrestre, la vue s'éclaircit. Les petites rivalités, les petites indépendances, les petites susceptibilités

nous apparaissent ce qu'elles sont vraiment, savoir des petitesses humaines, basses et méprisables. Là haut, la dignité personnelle du Fils de Dieu consiste à tout tenir du Père qu'il nomme avec amour son supérieur. Saint Augustin ne craint pas de prononcer le mot de *devoir*. « Toutes les expressions d'infériorité, dit-il, tiennent en partie à l'Humanité sainte, en partie à ce que le Fils *doit* au Père tout ce qu'il est. Car c'est même au Père qu'il *doit* d'être égal en toutes choses à ce même Père. Quant au Père, il ne doit rien à personne (1). »

Pour comprendre cette belle pensée, rappelons-nous que *devoir* vient de *debere, de-habere*, « avoir-de », « tenir-de ». Or tout ce qu'*a* le Fils, il le tient du Père. Il est Dieu *de* Dieu, lumière *de* lumière, vrai Dieu *de* vrai Dieu. Tout ce qu'il est, il l'*a* du Père, il le lui doit et il se fait gloire de le lui devoir.

En prononçant ces mots : « Mon Père est plus grand que moi », le Fils a donc parlé à la fois et comme Dieu et comme homme : comme homme, confessant l'infériorité de la nature prise dans l'incarnation; comme Dieu, professant la préséance du Père à qui il *doit* sa divinité.

§ 8. — Perfections personnelles du Fils.

Et voici que ces lumières fortifient notre regard et lui donnent une nouvelle audace.

Qu'est-ce, dites-moi, que *l'humilité*? suivant sa défini-

---

(1) «... partim propter administrationem suscepti hominis, partim propterea quia Filius Patri debet quod est : hoc etiam utique debens Patri quod eidem Patri æqualis aut par est. Pater autem nulli debet quidquid est. » S. Augustin, *de Fide et symbolo*, c. IX.

tion formelle, c'est reconnaître avec amour que l'on ne tient rien de soi, mais tout de Dieu, en un mot que l'on *doit* tout à Dieu. Sans doute, l'humilité de la créature ne peut convenir au Créateur. Nous sommes sortis du néant; le Fils est *Celui qui est*. Notre nature contingente dépend essentiellement d'une cause efficiente; et le Fils est identique à cette nature, qui est sa propre *Aséité*. Mais, si j'ose le dire, il y a une humilité non de nature mais de personne, une humilité filiale compatible avec la majesté d'un Dieu, une humilité qui est la gloire et la perfection d'un Dieu. Car c'est un Dieu qui a dit : « En vérité je vous le dis : le Fils ne peut rien faire de soi-même, à moins qu'il ne voie faire son Père » (Jean v. 19); et encore : « Ma doctrine n'est pas mienne, mais la doctrine de celui qui m'a envoyé » (Jean VII, 16).

Qu'est-ce que l'obéissance? C'est aller où l'on est envoyé par celui qui impose un devoir; c'est exécuter les commandements de celui à qui on se doit. Sans doute, l'obéissance servile de la créature ne peut convenir à la nature du Créateur, et saint Grégoire a eu raison de repousser le blasphème arien, et de dire : « Le Fils, en tant que Verbe, n'est ni obéissant ni désobéissant. » (1) Mais il y a une obéissance, non de nature mais de personne, une obéissance filiale dont un Dieu peut se glorifier. Car c'est un Dieu qui a dit : « Comme mon Père me commande, j'agis » (Jean XIV, 31). Saint Hilaire a donc eu raison de s'écrier : « Qui ne reconnaît la supériorité du Père, de l'innascible sur l'engendré, du Père sur le Fils,

(1) Ὡς Λόγος, οὔτε ὑπήκοος ἦν, οὔτε ἀνήκοος. S. Grég. de Naz., orat. XXX, § 6.

de celui qui envoie sur celui qui est envoyé, de celui qui veut sur celui qui obéit? Le Fils lui-même est en cela notre témoin : « Le Père, dit-il, est plus grand que moi. »

De même saint Cyrille de Jérusalem, si sobre et si précis dans ses immortelles catéchèses :

« Le Fils unique est le Seigneur de toutes choses. Mais le Fils du Père est docile, εὐπειθὴς; il n'a pas usurpé la domination, mais il l'a reçue naturellement de Celui qui la lui donne spontanément. Car le Fils n'a pas pris de force, le Père n'a pas été jaloux de ce partage. Le Sauveur l'a dit lui-même : *Omnia mihi tradita sunt a Patre meo.* Toutes choses m'ont été données, non comme à qui ne les avait pas encore; et je les garde fidèlement, non comme en privant qui me les a données (1). »

Et ailleurs, à propos du texte : *Filius subjicietur ei,* texte qui embarrasse si souvent nos commentateurs :

« Il sera soumis au Père, non qu'alors seulement il commencera à obéir au Père; car de toute éternité *quæ placita sunt ei facit semper,* mais parce qu'alors encore il obéira, non par une obéissance contrainte, mais par une docilité libre et volontaire. Car il n'est pas esclave, pour être soumis de force; mais il est Fils pour aimer la tendre docilité (2). »

§ 9. — Élévation vers la vertu surnaturelle.

Montons toujours de clartés en clartés.

On est étonné de voir souvent les Pères des premiers siècles, Tertullien, Irénée, Hilaire, parler du Christ, pour ainsi dire, en bloc, sans paraître distinguer suffisamment

(1) S. Cyrille de Jérusalem, *Catech.* x, § 9.
(2) Id., *Catech.* xv, § 30.

entre le Dieu et l'homme. De là des textes difficiles à expliquer. Ne serait-ce pas que ces docteurs comprenaient mieux que nous l'intimité de l'union hypostatique. Par l'incarnation, la sainte humanité s'est tellement moulée sur le Verbe, que dans le Christ les vertus humaines ont pris la forme même des perfections personnelles du Verbe, à ce point que le Christ dit la même chose, prononce les mêmes mots et comme Verbe et comme homme.

Et ne serait-ce pas là ce qu'a voulu nous apprendre saint Paul, lorsqu'il écrit cette phrase énergique : « *Quia in ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter* (1) »?

Et par là nous commençons à comprendre la mission de Celui que Clément d'Alexandrie appelle si bien « notre Pédagogue ». Le Fils n'est pas venu seulement pour enseigner aux esclaves la loi de leur Dieu et Seigneur. Il n'a pas pris un corps et une âme uniquement pour leur fournir un modèle, qui, sans être soumis à la loi, leur donnât l'exemple de la loi accomplie. Le véritable but de l'incarnation était d'élever les esclaves à la filiation adoptive; et pour cela, il fallait leur apprendre à pratiquer les vertus du Fils éternel et naturel : je dis ses vertus, c'est-à-dire ses perfections personnelles. Sa plus glorieuse perfection est qu'il doit tout à son Père, et c'est la racine de notre humilité surnaturelle; sa plus haute dignité est qu'il est prêt à être envoyé et qu'il n'agit que par la mission de son Père, et c'est la racine de notre obéissance surnaturelle.

O mystère de l' « économie divine » comme l'appelaient

(1) Coloss., II, 9. V. Cornel. a Lapide.

si bien les saints Pères! Le Fils « a pris la forme de l'esclave, il s'est fait en tout semblable à l'homme, il a agi en tout comme un homme (1) ». Il s'est comporté extérieurement comme un esclave, mais sans jamais être esclave. Il a acompli tous les actes qu'exige une vertu d'esclave, mais par une vertu de Fils, afin de transformer nos obligations serviles en perfections filiales, afin d'élever les esclaves à la dignité de fils, afin de tout soumettre à celui qui lui a tout soumis, non plus par une subjection de servage, mais par cette soumission dont le Fils lui-même se fait gloire. Alors, les hommes devenus participants de la nature divine, et vivant par le Fils de la vie du Fils, le mystère sera consommé, et Dieu en tous sera toutes choses (2). Telle est la consommation dernière, la « récapitulation » suprême, dans le Dieu qui est πατὴρ, ἀρχή, ἀγέννητος, ἄναρχος, vers qui l'Église aspire par le Fils et dans le Fils, suivant sa prière liturgique : *Per Ipsum et cum Ipso et in Ipso est Tibi, Deo Patri omnipotenti, in unitate Spiritus Sancti omnis honor et gloria.*

---

(1) Formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus et habitu inventus ut homo. Philipp. II, 7.

(2) Quum autem subjecta fuerint illi omnia, tunc et ipsi Filius subjectus erit ei qui subjicit sibi omnia : ut sit Deus omnia in omnibus. I Cor. XV, 28. Lire S. Hilaire sur ce texte : *de Trinitate*, lib. XI, §§ 21 et seqq.

ÉTUDE XVI

L'INNASCIBLE

ÉTUDE XVI

L'INNASCIBLE

CHAPITRE I

DISCUSSION DES TEXTES

§ 1. — Abus hérétique du mot ἀγέννητος.

Les Pères reprochent constamment aux ariens leurs sophismes dialectiques sur les mots, et leur manière hypocrite d'embarrasser les simples par des locutions ambiguës. Le mot ἀγέννητος fut le mot dont ils firent l'abus le plus coupable. Saint Basile déclare que c'est « le premier fondement de leurs blasphèmes » (1); saint Grégoire de Nazianze que c'est « leur citadelle (2) »; saint Grégoire de Nysse que c'est « la forteresse d'où ils font incursion con-

(1 S. Basile, *contr. Eunom.*, lib. I. — M. XXIX, col. 517.
(2) S. Grégoire de Nazianze, *Discours* XXXI, § 22.

tre la foi (1) ». Saint Athanase nous apprend qu'une de leurs questions habituelles était la suivante : « Y a-t-il un seul ἀγέννητος, ou bien deux? — Si deux, il y a donc deux principes; si un seul, le Fils est donc une créature (2). »

Mais d'où les hérétiques avaient-ils tiré cette expression si captieuse? Saint Athanase nous l'apprend. « Ils ont emprunté ce mot, dit-il, aux philosophes grecs, pour en tirer prétexte à réduire le Verbe de Dieu au rang des créatures (3). » Saint Basile écrit à ses moines : « Défiez-vous des pasteurs philistins... qui étouffent la vérité sous une sagesse étrangère. Celui qui a introduit dans notre foi ἀγέννητον et γεννητόν, n'est-il pas un philistin (4)? » Ce philistin n'était autre que le trop célèbre Arius, et cette sagesse étrangère était la sagesse de Platon.

Mais, avant d'étudier comment l'hérésiarque avait tenté d'abriter ses blasphèmes sous l'autorité du plus grand des philosophes, il nous faut d'abord procéder à une revue critique des textes, et ceci nous engage dans une discussion grammaticale. Déjà nous avons dû autrefois nous livrer à une étude semblable à propos de la querelle des trois hypostases. La difficulté actuelle est encore plus compliquée, parce que l'amphibologie de l'expression ἀγέννητος tient uniquement à une question d'orthographe.

§ 2. — Amphibologie de ce mot.

Une même racine primitive a fourni les deux verbes

(1) S. Grégoire de Nysse, *contr. Eunom.*, liv. I. — M. XLV, col. 449.
(2) S. Athanase, *Contre les ariens*, orat. I, § 31.
(3) Id., *de decretis Nycœnis*, § 28.
(4) S. Basile, lettre VIII, § 2. — M. XXXII, col. 248.

grecs γεννάω et γίγνομαι. Le premier verbe signifie uniquement et formellement « engendrer » ou « enfanter ». Quant au verbe γίγνομαι, son sens primitif est encore « naître », mais ce sens s'est étendu à toute « provenance ». D'ailleurs, dans les choses d'ici-bas ce qui « provient » *devient*. D'où il est résulté que le verbe γίγνομαι signifie aussi « devenir » d'une façon quelconque. Nous constatons la même dérivation dans le verbe latin *fio* qui a presque perdu sa signification radicale : *factus sum*, pour exprimer en général un « devenir » quelconque. Le verbe Γεννάω a fourni les mots γεννητός, γέννησις, γέννημα, dont les significations sont précises, si l'on s'en tient au verbe dont ils dérivent : « engendré, génération, terme de la génération ».

Le verbe Γίγνομαι, en fournissant les deux mots γένεσις et γενητός, leur a communiqué son double sens. Γένεσις est pris tantôt pour « naissance », tantôt pour « devenir » ; γενητός signifie tantôt ce qui est « né », d'où γένος, race, tantôt ce qui est « devenu », ce qui a été « fait ».

Par forme privative, on obtient les deux mots ἀγένητος et ἀγέννητος, dont les significations répondent à leurs positifs avec les mêmes ambiguïtés. On doit commencer à comprendre combien le voisinage de ces deux mots, soit comme son, soit comme écriture, soit comme signification, prêtait aux confusions de l'esprit de ténèbres.

§ 3. — Comment saint Damascène lève l'amphibologie.

Puisque l'amphibologie provient du double sens des dérivés de γίγνομαι, la véritable manière de lever cette ambiguïté est de limiter à un seul sens la signification de

ce verbe. On a γεννάω pour signifier « naître » ; il suffit de restreindre γίγνομαι à signifier « devenir », *fieri*.

C'est la méthode qu'emploie saint Damascène.

« Il faut savoir, dit-il, que le mot ἀγένητον, écrit avec un seul ν, signifie « incréé, non-fait, ce qui ne devient pas ». Mais le mot ἀγέννητον écrit avec un double νν signifie « non-engendré ». La première signification dénote une différence de nature ; car autre est la nature incréée, οὐσία ἀγένητη, avec un seul ν, autre est la nature créée, οὐσία γενητή. Au contraire, la seconde signification implique une identité de nature. Car dans chaque espèce d'animaux, le premier individu fut ἀγέννητος, mais ne fut pas ἀγένητος. Tous les premiers animaux *devinrent* existants par la parole de Dieu ; mais ils ne furent pas *engendrés*, puisqu'il n'y avait pas avant chacune d'eux un individu de même espèce qui l'engendrât.

« Suivant la première expression, il y a communauté entre les trois Personnes de la Sainte Divinité, car elles sont consubstantielles et incréées. Mais il n'en est pas de même pour la seconde expression. Le Père seul est non-engendré ἀγέννητος, et le Fils seul est engendré, γεννητός, puisqu'il est engendré du Père avant tout temps et tout commencement (1). »

Grâce à cette simple remarque d'orthographe, le fameux dilemme des ariens s'évanouit en fumée.

§ 4. — Difficulté de critique historique.

Mais voici où commence la difficulté pour la théologie positive. Comment expliquer qu'il faille descendre jusqu'à saint Damascène pour trouver dans un écrit authentique cette réponse si simple? D'où vient que les docteurs du quatrième siècle s'épuisent à repousser l'objection sans

(1) *De la Foi orthod*, liv. I, ch. 8. — M. XCIV, col. 828.

cesse ressassée par les ariens, les anoméens, les eunomiens, sans se servir jamais de cette observation grammaticale, qui dirime la dispute? Petau fait aux Pères la leçon à cet égard (1). Mais il vient bien tard. Sa critique ne serait-elle pas la preuve qu'il n'a pas compris parfaitement la situation de l'apologétique à cette époque?

A la vérité, on rencontre dans saint Épiphane un passage qui serait capital, s'il était authentique. Mais il offre prise à la critique. Je le cite tel qu'on le lit dans l'édition de Petau, et j'invite à bien observer l'orthographe.

Il s'agit d'Origène que saint Épiphane accuse de nier l'éternité du Fils, parce qu'il l'appelle : Θέος γεννητός (sic). « Sans doute, dit saint Épiphane, on sait qu'il y a en usage beaucoup de mots synonymes ou à double signification. Si donc nous trouvions ce mot dans un autre auteur, on pourrait lui attribuer un sens orthodoxe. Mais comme nous constatons que, dans beaucoup de passages, Origène refuse au Fils unique et au Saint-Esprit la divinité et la substance du Père, il est évident qu'ici il nomme le Fils Dieu γενητός (sic), pour signifier qu'il est créé. [Car aux sophistes qui prétendent que γενητόν est identique à γεννητόν, il faut répondre que cela peut être vrai des créatures, mais ne l'est pas de Dieu. Autre chose est γενητόν, autre chose γεννητόν.] Donc, puisqu'Origène parle du Dieu γενητοῦ (sic), nous lui demanderons comment a été créé celui qu'il décore de ce titre (2). »

---

(1) Hæc si diligentius olim plerique Græcorum observare voluissent, Arianorum argutias verbo uno refutassent. Petav., *de Trinitate*, lib. V, cap. I, § 7.

(2) S. Epiphane, *adv. Hæres.*, hæres. 54. — M. XLI, col. 1081.

Tel est le texte édité par Petau. Mais il semble que nous ayions la preuve manifeste d'un remaniement. Remarquez, en effet, que dans la citation d'Origène, il s'agit du Dieu γεννητοῦ; que saint Épiphane déclare que ce mot est amphibologique, et a besoin d'être expliqué. Et voici que tout à coup, il reprocherait à l'Alexandrin de parler d'un Dieu γενητοῦ? Peut-on attribuer au saint Docteur une falsification si grossière et si maladroite? Cette mutation s'explique très bien, au contraire, si on la considère comme une retouche d'époque postérieure. Un lecteur, voyant qu'on attribue à Origène la faute d'avoir pris γεννητός dans le sens de « créé », a raturé un ν, et pour légitimer sa correction, a écrit en marge la phrase que j'ai mise entre crochets. Dans une copie suivante, la note aura passé dans le texte, comme il n'y en a que trop d'exemples. Cette explication est d'autant plus plausible que, nulle part ailleurs, à ma connaissance, saint Épiphane ne fait la moindre allusion à une remarque grammaticale si puissante pour dirimer le débat.

Pour ne rien négliger, je dois dire que la même distinction grammaticale est clairement expliquée dans un passage de certains *dialogues sur la Trinité*, qu'on a attribués soit à saint Athanase, soit à saint Maxime, et qui probablement ne sont ni de l'un ni de l'autre. Chose curieuse! dans ce dialogue, c'est l'*hérétique* qui éveille l'attention sur la différence des deux mots ἀγέννητος et ἀγένητος (1), l'*orthodoxe* est loin d'en tirer tout le parti possible, et la discussion se poursuit bientôt, comme s'il ne

(1) *De Trinitate*, dialog. I, § 13. — Inter spuria S. Athan. M. XXVIII, col. 1137.

s'agissait que du mot ἀγέννητος. On ne peut donc faire grand fond sur ces dialogues d'authenticité douteuse pour éclairer la question grammaticale qui nous occupe.

En résumé, il y a lieu de penser que dans ce passage et celui de saint Épiphane, on a affaire à des gloses marginales intercalées dans le texte par la maladresse des copistes, et l'on peut affirmer, je crois, qu'avant saint Damascène on ne trouve dans aucun ouvrage authentique la distinction d'orthographe si utile, cependant, pour détruire les ambiguités.

§ 5. — Surcroît de difficulté.

Mais voici un fait qui n'est point pour diminuer la difficulté. Les deux mots ἀγένητος et ἀγέννητος ne différant que par une toute petite lettre, on rencontre la plus embarrassante promiscuité de ces deux mots dans les manuscrits patristiques. Est-ce négligence de copistes ignorants? Est-ce tentative plus ou moins adroite de corrections après coup?

Ces deux causes sont intervenues sans doute, et elles ont produit dans les manuscrits la plus étrange bigarrure. Le lecteur qui voudra s'en faire une idée n'aura qu'à parcourir la comparaison des manuscrits de saint Justin, de Tatien et d'Athénagore, telle qu'elle a été dressée par H. Nolte (1). Il reconnaîtra que bien souvent dans le même manuscrit le mot ἀγέννητος ou ἀγένητος est modifié par des ratures ou des surcharges. Comment discerner le texte primitif? Je sais qu'on a l'habitude d'éviter la diffi-

(1) Migne, *Patrolog. grecq.* à la fin du tome VI.

culté au sujet des pères anténicéens, en excusant des inexactitudes de langage ou même de doctrine. Mais ce procédé n'est plus tenable, lorsqu'on en vient aux Athanase, aux Basile, aux Grégoires, aux Cyrille. Et cependant les manuscrits sont en désaccord, et présentent tantôt ἀγέννητος, tantôt ἀγένητος (1). On dit souvent : *traduttore, traditore;* on pourrait dire à égal droit : *correttore, corruptore.* Et que faire pour choisir entre les deux mots si voisins? — S'inspirer de la phrase où on les rencontre? Sans doute, on le peut; mais il faut se défier de ce système et ne point l'appliquer d'une façon étroite. C'est le lieu de se rappeler que pour interpréter un texte, on ne doit pas l'isoler et l'étudier en lui-même, mais bien le considérer dans la doctrine générale de l'auteur. Sans

---

(1) On n'a, pour s'en convaincre, qu'à parcourir les notes de l'édition bénédictine de S. Athanase.

Rien ne montre mieux le désarroi jeté par des corrections systématiques, que l'éclectisme de Montfaucon dans le choix des manuscrits. Il adopte ou rejette le même manuscrit, suivant le sens qu'il croit deviner dans tel ou tel passage. Quelquefois il s'en rapporte à un manuscrit, tout en avouant qu'il a subi par endroits des grattages. « In *Regio* codice, aliquot in locis, ea vox cum duplici ν fuerat scripta, sed ibidem uno deleto emendata est » (note (33) *in decretis Nycœnis.* — M. XXV, col. 467).

On retrouve souvent la même confusion, dans les éditions d'autres Pères. Ainsi l'édition de saint Cyrille d'Alexandrie écrit ἀγένητος dans l'*Assertion I*e où l'arianisme est combattu, et ἀγέννητος dans l'*Assertion X*e où l'on établit la génération divine. Autre exemple : dans l'édition de saint Denis l'aréopagite, on écrit ἀγένητος, parce que ce mot répond au sens philosophique qu'y attache l'auteur, et cependant dans les *commentaires de saint Maxime*, on écrit ἀγέννητος. — Il y aurait un travail de révision à faire, en s'attachant uniquement aux manuscrits. Mais peut-être que ce travail serait illusoire; car les manuscrits sont postérieurs à saint Damascène.

cela, on court risque d'aboutir à des impasses dont on ne puisse se tirer que par des notes telles que celle-ci : ἀγέννητον et ἀγέννητον *confundit Athanasius* (1) !

§ 6. — Un seul mot employé par les Pères.

La note précédente serait peu respectueuse, si on l'entendait dans ce sens qu'un docteur, tel que saint Athanase, a pris un mot grec pour un autre mot grec. On viendrait mal à lui apprendre la langue qu'il parlait à ses contemporains. Mais cette note me semble juste, si elle signifie que saint Athanase *confond* les deux mots dans un seul. Et cela revient à dire que de son temps, un seul mot était en usage. Une telle confusion n'étonnera point, si l'on se rappelle combien le génie grec aime à fusionner, jusque dans une même conjugaison, des termes dérivés de racines différentes, surtout si ces racines sont voisines.

Quoi qu'il en soit, un fait semble démontrer notre assertion. Je l'ai déjà dit, pas un des grands auteurs du quatrième siècle ne fait la moindre allusion à une distinction entre deux mots voisins. Et cependant, comme le dit Petau, cette distinction eût suffi pour réduire à néant toute la sophistique arienne. Tout au contraire, les Pères ne s'emploient qu'à distinguer les diverses significations d'un même mot, pour en discerner le sens catholique et le sens hérétique. N'est-ce pas la preuve qu'au quatrième siècle, on ne se servait que de l'un ou de l'autre des deux mots qui nous occupent? Le savant Mont-

(1) S. Athanase, *de Synodis*, note (25). — M. XXVI, col. 775.

faucon parvient à cette conclusion, dans ses belles études sur saint Athanase. Après avoir rappelé la distinction grammaticale de saint Damascène au sujet de ἀγένητος et ἀγέννητος, il ajoute : « Il semble pourtant que cette distinction ait été inconnue des anciens écrivains (1). »

§ 7. — Orthographe probable de ce mot.

Mais voici que la difficulté devient plus pressante. Des deux mots en question, un seul était en usage au quatrième siècle. — Mais lequel? — Il faut choisir, et certes le choix n'est point facile.

Montfaucon, par ses études sur saint Athanase, a été conduit à adopter le mot ἀγένητος, et les raisons qui l'ont déterminé sont bien puissantes.

En effet, dans la controverse avec les ariens, on constate que ceux-ci abusent d'un certain mot grec qui est ambigu, puisqu'il peut se traduire également par les mots français « fait » ou « engendré ». Saint Athanase lève l'ambiguïté, et s'applique surtout à rejeter le premier sens. Or le mot dérivant de γεννάω ne pouvait exprimer qu'une génération proprement dite. Au contraire, le mot dérivant de γίγνομαι se prêtait à l'amphibologie. D'où, semble-t-il, on doit conclure sans hésitation que le mot ambigu était ἀγένητος. Ce raisonnement a une grande force, et la conclusion est confirmée par la facilité avec laquelle on lit *la plupart* des œuvres de saint Athanase

(1) S. Athanase, *admonitio in epistolam de decretis Nic.*, § VIII. — M. XXV, col. 413. On lira avec fruit la dissertation de Petau, *De Trinitate*, lib. V, c. 1. On y verra que quelque confusion règne à l'égard des deux mots voisins.

et de saint Cyrille d'Alexandrie, en admettant cette orthographe.

Mais, lorsqu'on élargit le cadre des recherches, on se prend à hésiter. Les docteurs qui ont le plus discuté *ex professo* le mot en question, sont saint Basile et son frère. Or les éditeurs de leurs ouvrages, guidés par le contexte, ont été conduits à adopter le mot ἀγέννητος. Une preuve courte, mais à mon avis concluante, en faveur de ce choix, est que l'on doit à saint Basile l'introduction officielle des mots ἀγεννησία et Γέννησις, comme termes *notionnels*. Saint Grégoire de Nazianze parle comme ses amis. Et, je le répète, nulle part, on ne trouve exprimée dans ces docteurs l'intention de modifier un mot ambigu ou de le remplacer par un terme plus précis. Tout leur effort consiste à rattacher le mot en litige à l'idée de génération. Nous constatons la même préoccupation dans saint Hilaire, qui traduit le mot grec par le mot : *innascibilis*.

Cette conclusion est corroborée par les textes qui nous restent des hérétiques. Les ariens en appelaient toujours à ce mot comme titre du père pour l'opposer à Γέννητος, titre du Fils. Si l'on veut s'en convaincre, on n'a qu'à parcourir les 47 objections d'Aétius recueillies par son livre *contra hæreses, hæresis* 76ª. On y trouve constamment l'opposition des deux mots, et, d'ailleurs, l'orthographe de γέννητος est fixé par son corrélatif γέννημα (1). Or ja-

(1) Γεννητὴν γὰρ φύσιν ἐν ἀγεννήτῳ οὐσίᾳ οὐκ ἐνδέχεται... Γέννημα ἀγέννητον οὐκ ἔστι, καὶ ἀγέννητον ὃν γέννημα οὐκ ἦν (object. 12). — Εἰ ὅλος ἐστὶ γεννητικὸς ὁ ἀγέννητος Θεὸς, οὐκ ὑσιωδῶς τὸ γεννηθὲν ἐγεννήθη, ὅλης ἐχούσης τῆς οὐσίας αὐτοῦ τὸ γεννᾶν, ἀλλ'οὐ τὸ γεννᾶσθαι. (object. 8). — M. XLII, col. 537. C'est le texte édité par Petau.

mais les Pères du quatrième siècle n'ont reproché aux ariens de substituer un mot à un autre. Ne doit-on pas en conclure que des deux côtés on écrivait ἀγέννητος? Enfin je présenterai un dernier témoignage qui me paraît très important. On sait combien saint Cyrille de Jérusalem évite les disputes de mots, et combien il s'efforce de parler le langage courant, dans les *catéchèses* qu'il adressait à son peuple. Eh bien! il semble que, dans le passage suivant il fixe, d'un seul coup, et l'orthographe du mot litigieux, et le sens catholique qu'il faut lui attribuer οὔτε δύο ἀγέννητοι, οὔτε δύο μονογενεῖς· ἀλλ' εἷς ἐστι Πατὴρ ἀγέννητος· ἀγέννητος γάρ ἐστιν ὁ Πατέρα μὴ ἔχων (1). Cette dernière phrase ne peut se traduire que par : « ingenitus est qui patrem non habet », et cette définition ne s'impose qu'à la condition de lire : ἀγέννητος.

Telles sont les raisons qui m'empêchent de me soumettre à l'opinion de Montfaucon, malgré l'autorité d'un tel érudit. Je pense qu'au quatrième siècle, le mot γεννητός était seul en usage, et qu'absorbant les significations diverses du mot γενητός tombé en désuétude, il signifiait une provenance quelconque. La conséquence de cette hypothèse est que son corrélatif ἀγέννητος est le seul qui ait figuré dans la grande lutte contre les ariens. Je lirai donc, partout et toujours dans les Pères, ἀγέννητος et γεννητός, quelle que soit la version adoptée par les éditeurs. Les manuscrits m'y autorisent.

§ 8. — État des esprits au quatrième siècle.

Si l'on adopte cette orthographe, on demeure plus ef-

(1) S. Cyrille de Jérusalem, *Catéchèse* XI, § 13.

frayé encore de la perfidie arienne, et l'on comprend mieux dans quelles difficultés les Pères furent engagés, et pourquoi leurs discussions furent si longues et si pénibles. Je m'explique.

Parmi les débris de la révélation primitive, il demeurait chez les païens un certain souvenir des rapports familiers de Dieu avec les hommes. On savait que l'homme venait de Dieu, et saint Paul ne craignait pas de faire appel à cette tradition devant l'aréopage, lorsqu'il citait le poète : *Ipsius enim et genus sumus.* La mythologie s'emparant de cette notion corrompue par la chair, on imagina toute une série de générations successives de dieux, de demi-dieux, et de héros, formant comme une échelle qui descendait jusqu'aux peuples, et par laquelle les peuples faisaient remonter leur généalogie jusqu'à Jupiter « père des dieux et des hommes. »

Les philosophes comprenaient le ridicule de ces généalogies, mais ils ne purent s'élever jusqu'à l'idée nette d'une création tirée du néant.

Aussi leurs théories du monde sont des mélanges de notions disparates. On y rencontre le concept d'un travail exécuté sur une matière primitive, et comparable au travail artistique d'un modeleur. En même temps, on y rencontre le concept d'une émanation assez semblable à une génération et ce dernier point de vue permettait de ramener à un sens moins grossier les croyances courantes au sujet des liens entre les dieux et les hommes. Le plus grand des philosophes réunissait dans la divinité suprême les deux caractères de fabricateur et de père : « Il est difficile, dit Platon dans le *Timée*, de découvrir le fabricateur et le père de cet univers τὸν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε

τοῦ παντός, et à qui l'a découvert il est impossible de l'expliquer à tous les hommes. »

Que si des païens nous passons aux Juifs, nous rencontrons des notions analogues, mais plus pures. Le dogme de la création *ex nihilo* leur est connu, et par conséquent, ils n'ont aucun doute sur l'abîme qui sépare l'*usie* du créateur et les *usies* des créatures. Mais, d'un autre côté, la Bible est là dans laquelle Dieu s'appelle souvent le Père de son peuple. *Filios enutrivi et exaltavi* (Is. I, 2), *ex Ægypto vocavi filium meum* (Osée XI, 1). Bien plus, le texte sacré unit fort souvent les deux titres de père et de créateur. C'est ainsi que Moïse, dans son cantique final, crie au peuple à tête dure : *Numquid non ipse est pater tuus qui possedit te et fecit et creavit te* (Deuteron. XXXII, 6)... *Deum qui te genuit dereliquisti et oblitus es Domini creatoris tui* (ibid. 18). — Et Dieu lui-même par la bouche de Malachie : *Si ergo Pater ego sum, ubi est honor meus? et si Dominus ego sum, ubi est timor meus?* (I, 6).

Les Juifs, incapables de distinguer entre l'ordre surnaturel de la grâce et l'ordre naturel de la création, confondirent donc les deux titres de père et de créateur. Dieu crée les hommes, mais on peut dire qu'il les engendre, parce que l'acte créateur est pénétré d'une bienveillance paternelle. On retrouve ces notions dans Philon qui a tenté de greffer les théories platoniciennes sur les dogmes bibliques. De là cette façon de parler du Logos, tantôt comme du Fils de Dieu, tantôt comme d'une créature éminente. De là, aussi certains passages où il donne au monde le titre de fils de Dieu (1).

(1) V. Petau, lib. V, c. I, § 6, note.

Ajoutons enfin que les gnostiques avaient imaginé, pour expliquer la formation du monde, toute une série d'Éons provenant les uns des autres par voie de génération et d'enfantement proprement dit. Suivant ce système tout « devenait » parce que tout « naissait » d'un père et d'une mère; tout γενητόν était un γεννητόν.

Tel était l'état des esprits, lorsque surgit l'arianisme, qui est une sorte de conciliation rationnelle entre la gnose orientale, la philosophie platonicienne et la théologie judaïque. Aux Juifs Arius empruntait la notion d'un seul Dieu créateur; à Platon la confusion entre le Père et le créateur, aux gnostiques la diversité des créatures expliquée par des générations échelonnées. Et cette dernière conception nous explique la supériorité que les ariens accordaient volontiers au Logos, comme étant le premier échelon de ces créations descendantes.

CHAPITRE II

ARIUS ET SAINT ATHANASE.

§ 1. — Texte de Platon.

Saint Grégoire de Nysse nous montre du doigt le passage de Platon sur lequel les ariens s'appuyaient. « Comment, » dit-il en parlant d'Eunomius, « ce nouveau Phèdre a-t-il osé appliquer à ses dogmes impies l'enseignement de Platon au sujet de l'âme. Ce que ce philosophe avait dit du terme du mouvement, notre hérétique l'applique au terme de la génération, et c'est ainsi qu'il étourdit les ignorants par les éloquentes phrases de Platon (1). »

En effet, Platon dans son *Phèdre* prouve l'immortalité de l'âme par ce texte que je ne puis guère traduire qu'en latin :

« Omnis animus immortalis; nam quod semper movetur est immortale. Revera id quod aliud movet et ab alio movetur, habet cessationem motus, habet et cessationem vitæ. Solum vero id quod seipsum movet et non seipsum relinquit, nunquam desinit moveri, sed et aliis quæcumque moventur,

(1) S. Grég. de Nysse, *contra Eunom.*, liv. IX. — M. XLV, col. 813.

hic fons, hoc principium motus. Principium autem est quid ingenitum, ἀρχὴ δὲ ἀγέννητον. Ex principio enim necesse est quiquid gignitur gigni, illud autem nulla ex re alia, ἐξ ἀρχῆς γὰρ ἀνάγκη πᾶν τὸ γιγνόμενον γίγνεσθαι, αὐτὴν δὲ μηδ' ἐξ ἑνός.

Malgré les éditions actuellement en honneur, j'ai choisi le mot ἀγέννητον, parce que je crois qu'on lisait ainsi à l'époque de l'arianisme. Les manuscrits de Platon m'y autorisent abondamment. De plus, il semble que ce mot réponde mieux au sens du philosophe grec, tel que l'ont compris Cicéron et d'autres auteurs.

Traduisant tout le passage de Platon, Cicéron rencontre trois fois le mot ἀγέννητον. Il le rend d'abord par *cujus nulla origo*, puis par : *quod non oritur*, enfin par *non-natum* (1). De même, Tertullien, expliquant la pensée de Platon sur l'origine de l'âme, traduit le mot grec par *innata et infecta* (2). Cette traduction rend bien le sens complexe qu'attachait le philosophe grec au mot ἀγέννητον : tout *naît* du Principe, mais par fabrication; tout se meut dans le temps, sauf l'Origine.

C'est précisément cette complexité qu'Arius prétendit maintenir en introduisant le mot platonicien dans la langue chrétienne. Là est tout le venin de son hérésie.

§ 2. — Déclarations d'Arius.

Saint Athanase nous a conservé certains documents émanés de l'hérésiarque.

---

(1) *Tusculanes*, I.

(2) *De anima*, c. IV. Voir sur ces traductions Montfaucon *admonit. in epistol. de decretis*, § 8. — M. XXV, col. 414.

Dans sa *Thalie*, Arius écrit :

« Nous appelons Dieu ἀγέννητος par opposition à celui qui par nature est γεννητός, et nous l'appelons ἄναρχος, par opposition à celui qui est « devenu » dans le temps, τὸν ἐν χρόνῳ γεγαότα (1). »

Voici jeté le brandon d'une immense incendie. Tout l'effort des disciples d'Arius consistera à soutenir que le fils est de nature différente du père, puisque l'un est γεννητός et l'autre ἀγέννητος.

Arius a développé son programme dans la profession de foi qu'il osa envoyer à son évêque, saint Alexandre. « Nous reconnaissons, dit-il, un seul Dieu, seul ἀγέννητον, seul éternel, seul ἄναρχον... qui a engendré le Fils unique avant les siècles. Celui-ci est créature parfaite de Dieu, κτίσμα, mais non une des créatures; il est γέννημα mais non un des γεγεννημένων... Le Père, en effet, en donnant au Fils l'héritage de toutes choses, ne s'est pas privé de ce qu'il possède en lui-même ἀγεννήτως, car il est la source de toutes choses. Ainsi donc il y a trois hypostases (2). D'abord Dieu, cause de tout et absolument le seul ἄναρχος, ensuite le Fils engendré par le Père non temporellement, et créé avant les siècles...; mais il n'est pas éternel, ni coéternel au Père, ni συναγέννητος. Il n'a pas l'être en même temps que le Père, comme le prétendent ceux qui ne voient là qu'une relation, introduisant ainsi deux principes, δύο ἀγεννήτους ἀρχὰς εἰσηγούμενοι. Mais comme l'unité

(1) S. Athanase, *de Synodis*, § 15. — M. XXVI, col. 705.

(2) Ὥστε τρεῖς εἰσιν ὑποστάσεις. Voilà ce qui rendait suspect à saint Jérôme la formule *trois hypostases*.

est principe de toutes choses, ainsi Dieu est avant toutes choses (1). »

Le lecteur a pu juger comment l'hérésiarque tirait un parti sournois du mot ἀγέννητος. Il mêle constamment le faux au vrai et du vrai il tire le faux, comme le serpent cache sa tête sous ses replis. Mais cette tête fut écrasée par celui qu'on appelle le « marteau de l'arianisme ».

§ 3. — Saint Athanase repousse le mot comme suspect.

La première réponse de saint Athanase fut une fin de non-recevoir à l'égard d'un mot qui ne se trouve point dans l'Écriture. Cette réponse était puissante contre les ariens qui, de leur côté, rejetaient le mot ὁμοούσιος, sous prétexte qu'il était « non-scriptural » ἀγράφος. Qu'ils s'expliquent, dit notre docteur, sur le sens qu'ils donnent à leur mot favori.

« Car ce mot n'est pas tiré des saintes Écritures, et les voilà encore qui discutent sur des expressions non-scripturales. Pour moi, j'ai expliqué la raison et la pensée pour lesquelles le synode de Nicée s'inspirant des enseignements des Écritures au sujet du Sauveur, avait défini le ἐκ τῆς οὐσίας et le ὁμοούσιον et j'ai montré combien de Pères avant le Concile avaient adopté et écrit ces mots. Que les ariens, à leur tour, nous répondent s'ils le peuvent, et nous disent où ils ont trouvé leur mot non-scriptural et dans quel sens ils déclarent que Dieu est ἀγέννητος (2). »

---

(1) *Ibid.*, § 16. — M. col. 708. Constatez la variation d'orthographe dans l'édition de Montfaucon et la contrariété des manuscrits.

(2) S. Athanase, *de decretis Nycaenis*, § 28. — M. xxv, col. 468.

De même, dans ses admirables *discours contre les ariens*, comparant les deux noms ἀγέννητος et πατήρ, saint Athanase écrit :

« Autant le Logos diffère des choses γεννητῶν, autant et plus diffèrent les expressions Πατὴρ et ἀγέννητος. En effet ce dernier mot est non-scriptural, suspect pas ses ambiguïtés, de telle sorte qu'on peut en donner plusieurs définitions différentes. Le mot « Père » est simple, scriptural, plus vrai et signalant seulement le Fils. On a été chercher ἀγέννητον chez les Grecs qui ne connaissaient point le Fils. Πατὴρ a été révélé et glorifié par notre Seigneur (1). »

§ 4. — Ambiguïté du mot : ἀγέννητος.

La dernière phrase de saint Athanase nous révèle la ruse arienne que j'ai signalée dans l'emploi du mot ἀγέννητος. Ce mot venait des philosophes païens qui avaient pu connaître certains attributs de la divinité créatrice, mais qui avaient ignoré le mystère de la génération éternelle. En important cette expression dans la dogmatique chrétienne, les ariens prétendaient bien lui conserver sa signification païenne et philosophique. Or, à cette époque, les fidèles avaient coutume de rapporter spécialement au Père le nom : Dieu. La confusion entre l'unité substantielle de la divinité et l'unité personnelle du Père était donc facile à obtenir par le sophisme suivant. Dieu, disaient les ariens, est ἀγέννητος. Or le Fils n'est pas ἀγέννητος, mais γεννητός. Donc le Fils n'est pas Dieu.

---

(1) Id., *contra Arianos*, orat. I, § 34.

§ 5. — Tactique de saint Athanase.

Tel fut le sophisme auquel s'attachèrent opiniâtrément les ariens, qu'ils retournèrent de toutes manières, et contre lequel les Pères de l'Église dirigèrent leurs principaux efforts. Saint Athanase ouvrit la voie à cette polémique. Pour que le lecteur comprenne mieux son argumentation, je résume d'abord brièvement sa tactique.

Elle consista à distinguer dans le mot ἀγέννητος les deux sens que les ariens s'ingéniaient à confondre, savoir le sens de « non engendré » et le sens de « non devenu ». En outre, pour mettre mieux en lumière les deux sens du mot ambigu, notre docteur sépare absolument les deux mots corrélatifs γέννημα et γεννητός, en astreignant chacun d'eux à n'avoir qu'une seule signification. Γέννημα signifiera, seul et uniquement, le terme d'une génération, le « rejeton », *progenies*. Γεννητός signifiera, seul et uniquement, le terme d'une création, la créature, *id quod fit*.

§ 6. — Il distingue ἀγέννητος et accepte γέννημα.

Voici d'abord comment notre docteur lève l'ambiguïté du mot ἀγέννητος, et comment il admet pour le Fils l'expression γέννημα.

« Le mot ἀγέννητος, dit-il, ne nous a point été enseigné par les Écritures. Nulle part, elles n'appellent Dieu ἀγέννητον (1). Cependant, comme beaucoup de savants ont fait mention de

(1) C'est ici que Montfaucon écrit, note (25) : « ἀγένητον et ἀγέννητον confundit Athanasius. »

ce mot, nous avons soigneusement questionné, et nous avons appris que le même mot a plusieurs significations. Les uns définissent ἀγέννητον : « ce qui est, mais n'est pas engendré, et n'a absolument aucune cause. » D'autres le définissent « l'incréé (1). » Étant données ces deux significations, celui qui a en vue le premier sens, c'est-à-dire « ce qui n'a pas de principe », peut dire que le Fils n'est pas ἀγέννητον ; mais il ne pourra accuser celui qui, ayant en vue le sens « non-fait, non-créé, mais éternel γέννημα », affirme que le Fils est ἀγέννητος. Tous les deux, chacun à son point de vue, ont bien parlé (2). »

§ 7. — Il rejette γεννητός.

Voici établie la distinction entre les deux sens du mot ἀγέννητος, et voici acceptée pour le Fils l'expression γέννημα. Poursuivons le texte de saint Athanase, nous allons voir l'expression γεννητός déterminée à signifier « non devenu », et par suite, écartée du Fils.

Notre docteur fait remarquer qu'on doit toujours entendre les paroles des saints dans un sens orthodoxe. Saint Ignace a écrit que le Christ est γεννητὸς καὶ ἀγέννητος, ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ Θεοῦ (3). Et cependant quelques maîtres, venus après saint Ignace, ont écrit « un seul ἀγέννητος, le Père ; et un seul Fils, γέννημα ἀληθινὸν. » Opposerons-nous entre eux ces docteurs? Non, puisque nous savons qu'ils avaient la même foi. « Nous croyons donc que saint Ignace

---

(1) οἱ μὲν, τὸ ὂν μὲν, μήτε δὲ γεννηθὲν, μήτε ὅλως ἔχον τὸν αἴτιον, λέγουσιν ἀγέννητον· οἱ δὲ τὸ ἄκτιστον.

(2) S. Athanase, *de Synodis*, § 46.

(3) Εἷς ἰατρός ἐστιν, σαρκικὸς τε καὶ πνευματικὸς, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος, ἐν σαρκὶ γενόμενος Θεὸς, ἐν θανάτῳ Ζωὴ ἀληθινὴ, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ Θεοῦ. — S. Ignace, *Ad Ephesios*, cap. VII.

a dit du Fils qu'il est γεννητός à cause de sa chair, et qu'il est ἀγέννητος parce qu'il n'est pas une des créatures γεννητῶν. En même temps, nous savons que ceux qui ont écrit que le Père est seul ἀγέννητος, ont prétendu enseigner, non que le Verbe est créature et γεννητός, mais qu'il n'a pas de principe. Mieux encore, Dieu est le Père de la Sagesse, et il a fait dans la sagesse tous les γέννητα (1). »

Saint Athanase repoussait donc le mot γεννητός, parce qu'il savait bien le sens que les ariens lui attachaient. Sans cesse, en effet, ces hérétiques revenaient sur les textes scripturaux dans lesquels le mot γέγονε ou γένομενος sont appliqués au Fils. Dans ses *discours contre les ariens*, saint Athanase discute longuement tous ces textes. Il en interprète quelques-uns par l'incarnation. Il montre que, dans d'autres, la pensée est expliquée par le contexte, ou par d'autres passages qui affirment clairement l'éternité du Fils ou sa puissance créatrice. « Autre, dit-il, est le créateur, autres les créatures. L'un est Dieu; quant aux γεννητοῖς, elles sont faites du néant (2). »

§ 8. — Il attribue au mot ἀγέννητος un certain sens relatif.

Si notre docteur écartait du Fils le mot γεννητός dans le sens que les ariens avaient en vue, il n'était point si à l'aise pour écarter du Père le mot ἀγέννητος dans le sens que Platon lui avait donné. En effet, la philosophie confesse que Dieu est « sans origine », éternel, ἀγέννητος; en

---

(1) *Ibid.*, § 47.

(2) S. Athan., *Contra Arianos*, orat. I, § 58. — Le § 56 a paru si embrouillé aux éditeurs qu'ils mélangent γεννητός et γενητός.

termes modernes, Dieu jouit de l'aséité. La ruse arienne consistait à s'en tenir à cette donnée philosophique à l'égard de Dieu. Or je ne puis trop répéter qu'à cette époque le mot « Dieu », prononcé seul, signifiait la personne du Père.

Saint Athanase dévoile l'hypocrisie arienne dans les termes suivants.

« Comme le diable, dit-il, s'efforce de se cacher sous des vêtements empruntés, de même ceux-ci ont imaginé de nommer Dieu ἀγέννητον, afin que sous l'apparence de louer Dieu, ils cachent leur blasphème contre le Seigneur... Ingrats qui n'écoutent point l'Écriture, et qui parlent et agissent non pour honorer Dieu, mais pour déshonorer le Fils (1). »

En effet, continue notre docteur, c'est un moyen de passer le Fils sous silence, car ce nom n'a rapport qu'aux créatures. Dites d'un homme qu'il est un architecte, vous restez dans l'ordre extérieur de ses œuvres, sans faire allusion à son fils : « A cause de ce fils, vous l'appellerez père; à cause de ces œuvres vous l'appellerez créateur et artiste. Il en est de même de Dieu. Lorsqu'on l'appelle ἀγέννητον, on exprime par là qu'il n'est pas γεννητός, et qu'il est le créateur des γεννητῶν (2). Cependant on doit savoir que le Verbe est autre que les γέννητα, qu'il est l'unique et propre γέννημα du Père, et que par lui tout est « devenu » γέγονε, et conservé (3) »... Mais les ariens disent Dieu ἀγέννητον et le proclament seul créateur, pour

(1) S. Athanase, *de decretis Nycaenis*, § 29.

(2) Comparez avec ce que dit saint Bonaventure à propos des deux sens, primitif et conséquent, du mot : *innascibilis*.

(3) *Ibid.*, § 29.

se donner le plaisir de traiter le Verbe comme une créature (1). »

On le voit, saint Athanase, pour combattre les ariens sur leur propre terrain, prend les deux mots γεννητός et ἀγέννητος dans le sens que leur donnait Platon, c'est-à-dire, en tant qu'ils signifient la créature et le Créateur. Mais il se hâte d'ajouter que cette philosophie païenne ignore le grand mystère de la filiation divine, et que, par conséquent, le titre ἀγέννητος est bien peu honorable pour Dieu, en regard du titre de Père.

« Donc, dit-il, il est beaucoup plus vrai de désigner Dieu par son Fils et de l'appeler Père, que de le désigner par ses seules œuvres et de l'appeler ἀγέννητον. Ce dernier nom rappelle les œuvres qui sont « devenues » γενόμενα, par la volonté de Dieu et le moyen du Fils; le nom de Père manifeste le propre rejeton γέννημα de sa substance (2). »

§ 9. Comparaison entre les noms « Dieu » et Ἀγέννητος.

Cette donnée relative dans l'interprétation du mot Ἀγέννητος n'est qu'une étape dans l'histoire de ce mot, et nous verrons bientôt saint Basile pousser plus loin. Mais cette étape est intéressante, parce qu'elle est le point de départ de l'interprétation définitive du mot « Dieu ».

On sait que primitivement, ce nom était celui du Père dans le langage catholique, et qu'une délicate discussion s'établit lorsqu'on l'attribua indistinctement au Fils et au Saint-Esprit. Après des hésitations, la signification qui prévalut fut la suivante : « Dieu signifie l'Être suprême,

(1) S. Athanase, *De decretis*, § 30.

(2) *Ibid.*, § 31.

en tant qu'il est le créateur et le maître des créatures. »

Or, si l'on y réfléchit, on reconnaît que saint Grégoire de Nazianze et saint Cyrille sont parvenus à cette conclusion par une induction identique à celle qui avait guidé saint Athanase au sujet du mot ἀγέννητος Ce dernier, trouvant ce nom dans un philosophe païen, en avait déduit que ce mot signifiait uniquement et formellement ce que la raison humaine peut connaître par elle-même de l'Être suprême. Or la raison ne remonte au Principe, à l'Ἀρχή, que par les relations des créatures au créateur. Donc le mot platonicien ne désigne l'Être suprême qu'au point de vue de sa primauté essentielle sur toutes les créatures.

Eh bien! On a raisonné de même au sujet du nom « Dieu ». Ce mot est commun aux chrétiens et aux païens qui doivent le prendre dans le même sens. Or les païens ne peuvent l'entendre que suivant les données de la raison, c'est-à-dire, en tant que ce mot signifie la nature qui excelle sur toutes choses (1). » Ce caractère d'excellence, d'éminence et de domination détermine donc le sens formel du mot Dieu, qui, par conséquent, est un nom relatif aux créatures.

C'est bien ce sens relatif que saint Athanase attache au mot ἀγέννητος. Il s'en sert pour montrer la différence entre l'ordre naturel de la création et l'ordre surnaturel de la justification. Cette explication est si belle que je ne

(1) « Omnes latinæ linguæ scios, cum aures eorum sonus iste (Deus) tetigerit, ad cogitandam excellentissimam quamdam immortalemque naturam » S. Augustin, *de doctr. christ.*, lib. I, c. VI.

veux point en priver le lecteur. Ce passage, d'ailleurs, n'est que la suite des textes que je viens de citer.

« Jamais le Seigneur n'a appelé son Père ἀγέννητος. Lorsqu'il nous a enseigné à prier, il n'a pas dit : « Quand vous prierez, dites : O Dieu ἀγέννητε ». Il a dit : « quand vous prierez, dites : *Pater noster qui es in cœlis.* Il a voulu de même placer là le sommet de notre foi. Car il nous a ordonné d'être baptisés, non pas au nom de l'ἀγέννητον et du γεννητόν, non pas au nom du créateur et de la créature, mais au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Et c'est ainsi qu'initiés et faits nous aussi fils de Dieu véritablement et prononçant le nom du Père, nous reconnaissons par ce nom même le Verbe qui est dans le Père. Mais s'il veut que nous appelions notre Père celui qui est son propre Père, il ne faut point pour cela égaler notre nature à la sienne. Car ce mot n'est dit par nous qu'à cause de lui. En effet, depuis que le Verbe a pris notre corps et est devenu parmi nous, il en résulte que Dieu est dit notre Père à cause du Verbe qui est en nous. Car, en nous, l'Esprit du Verbe nomme par nous son propre Père comme s'il était le nôtre. Telle est la pensée de l'apôtre lorsqu'il dit : *Misit Deus Spiritum Filii sui in corda nostra clamantem : Abba Pater* (1). »

§ 10. — Résumé de sa doctrine.

Pour présenter dans son ensemble toute cette doctrine de saint Athanase, je ne puis mieux faire que de résumer les pages éloquentes que ce docteur a consacrées à la même question dans un de ses *discours contre les Ariens.*

Que les hérétiques, dit-il (2), interrogent les philosophes grecs auxquels ils ont emprunté ce mot. Pour lui, il

---

(1) S. Athanase, *de decretis Nicaenis*, § 31.

(2) S. Athanase, *Contr. Arianos*, orat. I, § 30.

l'a fait et il a appris d'eux les sens suivants. Ἀγέννητος signifie en premier lieu ce qui n'est pas, μήτε γενόμενον, mais ce qui peut devenir, comme le bois n'est pas mais peut devenir barque. En second lieu, ἀγέννητος signifie ce qui est impossible, comme un triangle carré. En outre, on appelle ἀγέννητος, ce qui existe à la vérité, mais n'est pas venu d'un autre, μὴ γεννηθὲν δὲ ἔκ τινος, et n'a absolument aucun Père. Astérius, ce sophiste qui s'est fait l'avocat de l'hérésie, a ajouté un autre sens, disant dans son *traité* que ἀγέννητον est ce qui n'a pas été fait, mais est éternel. Avant de répondre aux interrogations des ariens, il faut donc les interroger eux-mêmes sur le sens qu'ils donnent à ce mot si ambigu.

Qu'ils ne soient donc pas si fiers de leur fameuse question : y a-t-il un seul ἀγέννητος, ou bien deux? — « S'il leur plaît comme à Astérius de définir ἀγέννητον « ce qui n'est pas fait, mais est éternel », qu'ils entendent non pas une fois, mais mille fois que, suivant cette signification, le Fils est, lui aussi, ἀγέννητος. Car il n'est pas du nombre des γεννητῶν ; il n'est pas fait, il coexiste à son Père de toute éternité, comme je l'ai montré plus haut, malgré tous les couverts qu'ils prennent pour déguiser leurs blasphèmes : « Il est des choses sorties du non-être ; il n'était pas avant de naître ». Si donc, vaincus de ce côté, ils veulent interroger en donnant au mot le sens « non venu de quelqu'un, n'ayant pas de père », ils entendront de nous que, suivant cette signification, il n'y a qu'un seul et unique ἀγέννητος, qui est le Père. Mais ils ne gagnent rien à cette déclaration ; car dire que Dieu est ἀγέννητος dans ce sens, n'est pas dire que le Fils est γεννητός, puisqu'il a été démontré précédemment qu'il est le Verbe, et

tel que celui qui l'a engendré. Si donc Dieu est ἀγέννητος, son image, c'est-à-dire, son Verbe et sa Sagesse, n'est pas γεννητή, mais γέννημα. »

Telle est l'admirable conclusion du saint Docteur. En opposant au mot ambigu, γεννητός le mot précis γέννημα, elle prépare la fixation de la langue théologique.

Le mot ἀγέννητος peut donc être accepté par les orthodoxes; mais les hérétiques s'en servent comme d'un piège, en l'entendant uniquement dans le sens païen de « non-devenu ». C'est donc le lieu de leur rappeler que ce mot, pris dans ce sens, n'est pas dans le même ordre que la filiation et n'a rapport qu'à l'ordre de la création, comme le mot « Tout-Puissant ».

« Le nom ἀγέννητος n'est donc point employé à cause du Fils mais à cause des créatures qui sont « devenues » par le Fils... Et de même que ἀγέννητος signifie une relation aux γεννητοῖς, de même Père signale le Fils auquel il se rapporte. Celui qui nomme Dieu créateur, démiurge, ἀγέννητον, vise les créatures et les Γεννητά. Celui qui appelle Dieu Père, par là même conçoit et considère le Fils... C'est ainsi que les hérétiques, en appelant Dieu ἀγέννητος, ne le désignent que par ses œuvres, et ne connaissent pas le Fils, pas plus que ne le connaissaient les Grecs (1). »

Saint Athanase conclut en répétant le passage que j'ai cité plus haut sur l'enseignement de l'Évangile qui ne contient pas le mot ἀγέννητος, mais nous manifeste toujours le Père.

§ 11. — Observation grammaticale.

Dans cette polémique, le docteur d'Alexandrie se place

(1) *Contra Arianos*, § 33.

sur le terrain des ariens, auxquels il reproche de n'avoir qu'une philosophie païenne. Ceci nous explique pourquoi le savant éditeur de saint Athanase préfère la version : ἀγένητος et γενητός à la version ἀγέννητος et γεννητός, parce que la première version répond mieux à la pensée du saint Docteur. L'éditeur de saint Cyrille d'Alexandrie a fait de même, et cela se comprend, puisque celui-ci, conservant l'héritage de son illustre prédécesseur, n'a fait que reproduire presque mot à mot, dans son *thesaurus* l'enseignement de saint Athanase. Mais cette coïncidence n'aura que peu de valeur aux yeux de la critique, tant qu'on n'aura pas institué une comparaison des manuscrits de saint Cyrille comme Montfaucon l'a fait pour les manuscrits de saint Athanase. J'ai signalé les embarras du savant bénédictin dans le choix des mots. Il en vient jusqu'à introduire les deux orthographes dans une même phrase assez difficile (1). Je l'avoue, ce procédé éclaircit bien le sens de la phrase, mais cela ne suffit point pour me faire admettre que saint Athanase ait connu et pratiqué cette double orthographe. Cependant ce passage semble indiquer qu'il ne se refusait pas absolument à permettre pour le Fils l'expression γεννητός pourvu qu'on l'accompagnât du mot Υἱός.

§ 12. — Textes de saint Épiphane.

Nous trouvons cette concession expressément déclarée dans saint Épiphane, et il est d'autant plus intéressant de la signaler que ce docteur ne fait que résumer dans tout

(1) S. Athanase, *Contra Arianos*, orat. I, § 56.

le reste la polémique de saint Athanase. On s'en convaincra par les citations suivantes, tirées d'une longue discussion sur le mot ἀγέννητος, et je fais observer que c'est là l'orthographe exigée par le contexte et admise par Petau dans sa savante édition de saint Épiphane.

« Puisque dit-il, les nouveaux hérétiques disputent toujours sur le ἀγέννητος et le γεννητός, nous leur demanderons : Puisque vous repoussez comme non-scriptural le mot : *usie* qu'ont employé les Pères, à notre tour, nous repoussons ἀγέννητον comme non-scriptural. L'apôtre déclare Dieu incorruptible, invisible, immortel; nulle part l'Écriture ne le nomme ἀγέννητος. De plus, comme je l'ai dit plus haut, ἀγέννητος ne rappelle nullement la notion de Père; il ne rappelle pas non plus le Fils proprement γεννητόν, mais il rappelle la notion commune à tous les γεννητά. *Car en disant* γεννητόν, *on signale ce qui devient, et on ne dirige pas la pensée sur le Fils éternel* (1). Voilà pourquoi, concevant le Fils éternel de Dieu, nous ne recevons pas d'autre mot, parce que les noms de Père et de Fils sont des noms relatifs. Quand nous nommons le Père seul, notre pensée par ce nom même embrasse le Fils; car on appelle père le père d'un fils... Mais on ne dit pas : le ἀγέννητον est l'ἀγέννητον d'un γεννητοῦ, ni : le γεννητὸν est le γεννητὸν d'un ἀγεννήτου (2). »

Dans un autre passage, saint Épiphane prend encore le mot ἀγέννητος dans le même sens de « non-devenu », mais en même temps il insinue pour le mot γεννητός le sens d' « engendré ».

« ἀγέννητον, dit-il, n'a été dit jamais ni par un prophète, ni

(1) ὁ γάρ εἰπὼν γεννητὸν, ὅτι μὲν γέγονεν ἐσήμανεν. On reconnaît ici la préoccupation de saint Athanase.

(2) S. Epiphanie, *contra Hæres.*, Hæres. LXXIII, § 19. — Migne, t. XLII, col. 437.

par un apôtre, ni par un évangile. Car il n'y a rien d'admirable dans ce nom attribué à Dieu, bien qu'il ait eu toujours un sens religieux εὐσεβές, qui lui vient de la loi naturelle. Quant à toi, Aétius, c'est pour faire du nouveau, que tu le présentes comme une chose admirable... Les chrétiens savent que le Fils est par substance en dehors des choses « devenues », ἀλλότριον τῇ οὐσίᾳ ἀπὸ τῶν γεγονότων. Il n'est pas γεννητὸς ἢ κτιστὸς, mais il est γεννητὸς ἐκ Πατρός. (1). »

Cette dernière formule est admirable; nous verrons bientôt quel parti en tirera l'apologétique, qui se rallia franchement au mot ἀγέννητος.

Comme transition, citons encore ce passage du même docteur : « Le mot ἀγέννητον, dit-il, nous ne le renions pas, bien qu'il ne se trouve pas dans l'Écriture; il correspond à une pensée religieuse. En disant ἀγέννητον, nous confessons que le Père est ἀγέννητος. Nous ne nions pas que le Fils soit γεννητὸς mais non créé. En effet, lorsque nous définissons le Fils comme γεννητὸς, nous ne pouvons nier qu'il ne tire sa substance du Dieu Père. Car le Père l'a produit par génération et non par création. Γεννητῶς γὰρ ἐγέννησε, καὶ οὐκ ἔκτισεν (2). »

---

(1) Ibid., Hæres. LXXVI. Aetii caput 25. — Migne, t. XLII, col. 608.

(2) *Ibid.*, Aetii cap. 12 — col. 276. Et ailleurs : Ὁποῖον γὰρ ἐστι τὸ γέννημα, τοιοῦτος ὁ γεννήτωρ καὶ ὁποῖος ὁ γεννήτωρ, τοιοῦτος καὶ ὁ γεγεννημένος, col. 561.

CHAPITRE III

EUNOMIUS ET SAINT BASILE.

§ 1. — Parallèle entre saint Athanase et saint Basile.

Je l'ai déjà dit : il faut distinguer deux phases dans l'histoire de l'arianisme.

Ce fut d'abord comme une explosion de rage satanique contre le Christ Fils de Dieu. Les blasphèmes éclataient impudemment : « Le Fils est une créature. Il fut un temps qu'il n'était pas ». On ramassait dans l'Écriture tous les textes qui pouvaient servir à rabaisser le Fils; on confondait à dessein ce qui se rapporte au Dieu et ce qui se rapporte à l'homme; on faisait tapage de quelques expressions métaphoriques pour contredire les passages les plus clairs et les plus décisifs.

Ajoutez à cela les procédés familiers à l'hérésie triomphante : violences, calomnies, persécutions brutales.

A cette première phase correspond l'histoire militante de saint Athanase, dont la gloire incomparable fut d'attirer sur lui seul l'effort de la tourmente, et de rallier tous les fidèles sous son nom comme sous un étendard. Cette situation fait comprendre les allures de sa polémique. Saint Athanase vise avant tout à fortifier les orthodoxes contre les attaques de l'hérésie. Son éloquence est

populaire, ardente, persuasive. Sa belle phrase grecque est simple, claire, sans apprêt. Son style est prolixe, parce qu'il vise avant tout à être compris. Sa méthode est de poursuivre, l'une après l'autre, toutes les formules fausses ou captieuses. Il revient sans cesse sur les textes qui affirment clairement la divinité, l'éternité, la consubstantialité du Verbe. Quant aux passages scripturaux colportés par les ariens, il les tourne et les retourne en tous sens pour montrer qu'on ne peut s'en prévaloir contre l'orthodoxie, et pour les purifier des basses interprétations, il les place dans les rayons de la plus haute théologie mystique.

Dans cette lutte d'un seul homme contre toute la horde arienne, on dirait d'un chevalier qui pousse sa monture, au milieu d'une troupe sauvage, frappe tout autour de soi avec son marteau d'armes, poursuit les fuyards ou s'accule à un rocher, et s'il se sent trop pressé, s'échappe par un bond énorme mais pour retomber au plus serré de la mêlée.

Athanase gagna cette première bataille, et l'hérésie, mise en déroute comprit qu'elle devait changer de tactique. La crudité de ses blasphèmes avait révolté l'instinct du peuple chrétien. Il convenait de voiler l'erreur sous une phraséologie à tournure orthodoxe. C'est alors que l'on inaugura cette série de conciles sur conciles, de professions sur professions, de credo sur credo : tactique qui avait pour but de déconsidérer le concile et le credo de Nicée, en étourdissant la foi des simples fidèles.

En même temps, la secte parvint à s'emparer de la classe lettrée, en flattant le goût de cette société légère pour les disputes élégantes. Aétius, Eunomius et Astérius

sont restés tristement célèbres, et par l'emploi qu'ils firent de la dialectique à captiver les amateurs d'ergotages. Pour combattre ces habiles séductions, Dieu suscita des hommes capables, par leur science philosophique et littéraire, de forcer à l'admiration les esprits les plus raffinés. Ces nouveaux défenseurs de la foi sont les trois amis qu'on désigne sous le nom des « docteurs cappadociens ».

On doit se placer à ce point de vue, pour apprécier les célèbres traités composés par saint Basile et son frère contre les livres d'Eunomius. Représentez-vous donc une galerie savante et curieuse, réunie pour assister à des combats en champs clos, et se faisant fête de juger le bien faire des champions. Vous comprendrez alors, dans la polémique de nos docteurs, et ces brillants assauts de subtilité athénienne, et ces longs circuits qui semblent égarer loin de la question, et ces brusques retours quand l'ennemi se découvre maladroitement. Nous allons en juger par saint Basile, qui a inauguré sa célébrité dans sa lutte contre le coryphée de l'arianisme.

§ 2. — Basile signale la ruse des Ariens.

Saint Athanase en revenait toujours au mot ὁμοούσιος, défini par le concile de Nicée. A tous les faiseurs de credo, il se contentait de répondre : admettez-vous ce mot? Je vous reçois dans ma communion; Refusez-vous de le prononcer? Je vous tiens pour hérétique.

Pour se débarrasser d'une expression si gênante, les ariens trouvèrent habile d'opposer le mot ἀγέννητος, d'origine païenne, il est vrai, mais tel que les catholiques ne pussent le repousser. Grâce à ce mot, ils introduisaient

dans le domaine de la foi tout l'attirail de la philosophie païenne. Et voyez combien devenait grande la confusion produite par ce mélange. Ils disaient Θεός, Dieu. Les chrétiens entendaient Dieu le Père, et les ariens entendaient le Dieu de Platon.

Saint Basile reproche plusieurs fois cette ruse à Eunomius : Voyez, écrit-il; il ne dit point : Père et Fils, mais uniquement ἀγέννητος et γεννητός (1). » Voici un passage ou il s'explique plus clairement sur le piège arien.

Quant à moi, dit-il, bien que le mot ἀγέννητος puisse s'entendre dans un sens orthodoxe, cependant, et parce qu'il ne se rencontre pas dans l'Écriture, et parce qu'il sert de base à leurs blasphèmes, je pense qu'il vaudrait mieux le passer sous silence, et employer le mot « Père », qui a la même force que ἀγέννητος, et qui, de plus, fait penser au Fils par voie de relation nécessaire. En effet, le Père est absolument le seul qui ne procède pas d'un autre; or n'être pas d'un autre est identique à être ἀγέννητος. Cependant nous ne devons point préférer le mot ἀγέννητος au mot « Père », à moins de nous montrer plus sages que le Seigneur qui nous a enseignés, en disant *Euntes baptizate in nomine Patris*, et non pas en disant : au nom de l'ἀγέννητος (2). »

§ 3. — Point formel du débat.

Avant tout, établissons nettement le point de la discussion entre nos deux jouteurs et leurs positions respectives. Pour être plus clair, je résumerai d'abord, sous forme

---

(1) S. Basile, *Contra Eunom.*, lib. I, § 15.
(2) *Ibid.* lib. I, § 5.

scolastique, la polémique de saint Athanase contre Arius. l'hérésiarque posait l'argument suivant :

« Celui qui n'est pas ἀγέννητος n'est pas éternel.
Or le Fils n'est pas ἀγέννητος.
Donc le Fils n'est pas éternel. »

Saint Athanase répondait en distinguant dans le mot ἀγέννητος les deux sens de l'aséité et de l'innascibilité.

A la majeure : Celui qui n'est pas ἀγέννητος comme aséité n'est pas éternel, *concedo;* celui qui ne l'est pas à la fois comme aséité et innascibilité, n'est pas éternel, *nego.*

A la mineure. Or le Fils n'est pas ἀγέννητος, à la fois comme aséité et innascibilité, *concedo;* il ne l'est pas comme aséité, *nego. Au conséquent.* Donc le Fils n'est pas éternel, *nego.* Telle est la première journée de la bataille arienne.

Mais Eunomius reprit par une mineure *subsumpta.* « Or ἀγέννητος ne signifie que l'aséité, puisque c'est le nom propre de l'*usie divine.*

« Donc toute distinction est vaine ».

Voici donc la lutte concentrée sur un terrain plus étroit, savoir sur la signification d'un mot. Les ariens, Eunomius à leur tête, s'acharnèrent à soutenir que le mot ἀγέννητος ne peut signifier que l'usie. Les catholiques, guidés par saint Basile, non seulement combattirent cet exclusivisme, mais encore, prenant le taureau par les cornes, ils démontrèrent qu'en aucune façon ἀγέννητος ne pouvait signifier l'usie. Cette victorieuse marche en avant eut un double résultat : réduire les sophistes au silence, et s'emparer de leur drapeau pour le suspendre dans le temple de la foi.

§ 4. — Argumentation d'Eunomius.

Si l'on veut connaître tous les sophismes inventés par les ariens, pour démontrer que ἀγέννητος est un nom d'usie, c'est-à-dire, signifie formellement et uniquement la substance divine, on n'a qu'à lire dans saint Épiphane les 47 arguments de l'hérétique Aétius (1). Mais je n'ai à m'occuper ici que d'Eunomius, en tant qu'il fut l'occasion des travaux de saint Basile. D'ailleurs le zèle, qu'ont déployé contre cet homme deux grands docteurs, fait supposer qu'il n'était point sans valeur, ou, du moins, qu'il était en faveur dans la classe lettrée de Constantinople.

Pour mieux faire comprendre cette faveur, je continuerai à moderniser l'exposition du débat. A cette époque, en effet, le mot ἀγέννητος captivait les esprits plus qu'il ne le fait de nos jours. C'était l'expression à la mode : mot du grand Platon, mot qui exprimait le point le plus sublime de la pensée humaine. Il en était alors de cette expression comme il en est aujourd'hui du mot « infini », ou mieux, comme il en fut du temps du célèbre Cousin. Alors le mot « infini » était dans toutes les bouches. Catholiques, panthéistes, rationalistes, tous les philosophes discutaient sur l'objet de cette grande expression, mais tous s'accordaient à voir là la clef de voûte de la philosophie. Cette préoccupation semble moindre actuellement, et c'est une preuve de la dépression des esprits.

---

(1) S. Épiphane, *Adv. hæres.*, hæres. 76. — M. XLII, col. 533.

Voici donc le résumé de l'argumentation d'Eunomius, dans laquelle je remplace le mot ἀγέννητος par le mot « infini ».

« Dieu seul est « infini ». — Mais qu'entendre par ce dernier mot? — Ce n'est pas un vain son, une appellation artificielle, un simple concept. Ce mot atteint Dieu, — et comment? — Sa forme négative semblerait indiquer en Dieu une privation. Mais Dieu peut-il être privé de quelque chose? Le sens de ce mot est un sens positif; il atteint une réalité absolue. — Et qu'atteint-il en Dieu? Une partie de Dieu? Mais Dieu est infiniment simple, tout ce qui est en Dieu est l'essence même, la substance, l'*usie* de Dieu. Donc enfin, on doit conclure que le nom « infini » exprime, atteint la substance absolue de Dieu, ou pour mieux dire, cette substance est l'infini.

La connaissance humaine ne peut s'élever plus haut, ni la connaissance angélique; car c'est la connaissance divine elle-même. Dieu se connaît comme « infini », et il ne peut se connaître plus parfaitement, puisque l'*infini* est sa substance même, son *usie* même.

Le lecteur m'accordera, je pense, que ce discours n'est point banal, et que cette ascension de la pensée n'est point dépourvue d'allure. Or remplacez, dans tout ce qui précède, le mot « infini » par le mot à la mode ἀγέννητος, et vous avez le résumé exact du traité d'Eunomius. Et maintenant l'hérétique peut démasquer sa conclusion blasphématoire. Si l'on accorde que le mot ἀγέννητος désigne formellement une *usie*, on doit en dire autant du mot γεννητός. Le Fils, qui est γεννητός, n'est donc point de même *usie* que le Dieu ἀγέννητος. L'*homoousios* est donc une absurdité. Platon a triomphé du concile de Nicée.

Telle est, en résumé, l'argumentation d'Eunomius. Actuellement, le moindre élève en théologie fait écrouler ce laborieux échafaudage par une distinction bien courte. Eunomius, disons-nous, confond la notion essentielle de l'*aséité* avec la notion relative de l'*innascibilité*. Saint Damascène était plus court encore. « Il ne faut pas, dit-il, confondre ἀγέννητος écrit avec deux νν, et ἀγένητος écrit avec un seul ν ».

Mais à qui, je vous prie, doit-on ces distinctions si simples et si claires, sinon à la discussion laborieuse par laquelle saint Basile a mis la lumière dans tant d'obscurité? Venons en donc à l'étude de ce grand docteur.

§ 5. — Saint Basile combat une erreur philosophique d'Eunomius.

Je n'analyserai point tout l'ouvrage de saint Basile contre Eunomius, parce que notre docteur, s'attachant sur les pas de l'hérétique, est obligé d'en suivre tous les détours et toutes les digressions. Il le presse, discute chacune de ses phrases pour en montrer la fausseté ou l'illogisme, et son ardeur semble l'entraîner parfois à une subtilité exagérée de dialectique (1). Je m'en tiens à ce qui concerne le mot ἀγέννητος.

Reportons-nous au résumé de l'argumentation d'Eunomius. Saint Basile la mine par ses fondements, en y signalant deux graves erreurs : une erreur philosophique et une erreur théologique.

---

(1) Voir sa discussion sur le mot ἀκολουθεῖ employé par Eunomius (lib. I, § 5. — et l'habile défense de saint Grégoire de Nysse (lib. I. — M. XLV, col. 452 et seqq.).

L'erreur philosophique est celle que saint Thomas nous indique par cette phrase : « Platon semble avoir dévié de la vérité, en vertu de cette erreur que la forme du concept est la même que celle de l'objet connu (1). » Saint Basile comprit que cette erreur servait de base à l'argumentation d'Eunomius. Il la combattit donc vigoureusement dans un long développement philosophique, où il établit la saine doctrine des distinctions de raison. « Dans un même objet, dit-il, la raison distingue des choses différentes, et c'est ce qu'on appelle *des distinctions de raison* (1). » Et voilà pourquoi un même objet peut porter plusieurs noms. « C'est ainsi que Jésus-Christ s'est nommé lui-même la porte, la voie, le pain, la vigne, le pasteur, la lumière. Ces noms ne sont point synonymes, mais il a pris ces noms divers à cause de la diversité de ses opérations (2). » Saint Basile applique ensuite cette distinction aux noms divins. On appelle Dieu ἀγέννητον, immortel, incorruptible, suivant les aspects sous lesquels on conçoit la divinité (3). Pourquoi donc s'attacher au premier de ces mots, en négligeant les autres? Du Fils unique de Dieu, nous disons comme du Père, qu'il est immuable, incorruptible, indivisible, et toutes ces dénominations affirment sa divinité. Pourquoi Eunomius les

---

(1) Videtur autem in hoc Plato deviasse a veritate, quia, cum aestimaret omnem cognitionem per modum alicujus similitudinis esse, credidit quod forma cogniti ex necessitate sit in cognoscente eo modo quo est in cognito ». S. Thomas, I, q. 84, a. 1.

(2) Πολλὰ ταῦτα τῷ νῷ διαιρούμενα, ἐπινοίᾳ μόνῃ διαιρετὰ λέγεται. S. Basile, liv. I, § 7.

(3) *Ibid.*, § 7.

passe-t-il sous silence, et s'en tient-il à un seul mot ἀγέννητος? (1)

§ 6. — Il combat une erreur théologique d'Eunomius.

L'habile hérétique avait prévu la question précédente. Il l'avait même prévenue, en mettant son mot favori dans un ordre à part. Mais sa ruse l'entraîna dans une erreur théologique monstrueuse. A l'entendre, toutes les autres dénominations divines répondent à des concepts humains. Seul le mot ἀγέννητος répond au concept que Dieu a de lui-même (2). C'est le mot sacré, le mot nécessaire au culte, car ce mot atteint αὐτό ἐστιν οὐσία ἀγέννητος (3) l'*usie* même de Dieu. Saint Basile s'élève avec horreur contre un tel blasphème qui outrage le mystère de l'incompréhensibilité divine, et confond la connaissance adéquate que Dieu a de lui-même avec la connaissance obscure et misérable que nous pouvons acquérir par voie d'analogie, en partant des créatures (4). Je ne m'arrête point à cette discussion, parce qu'elle est assez connue et qu'on la rappelle de nos jours pour combattre les exagérations de certains spiritualistes modernes.

§ 7. — Il montre que ἀγέννητος ne signifie pas l'usie.

Les erreurs précédentes d'Eunomius s'étendent à tous les noms divins et à toutes les manières humaines de con-

---

(1) *Ibid.*, § 8.
(2) *Ibid.*, Voir la note (59).
(3) *Ibid.*, § 5. — M. col. 517.
(4) *Ibid.*, §§ 12, 13.

cevoir la divinité. Les réfutations de saint Basile sont tout aussi générales. Mais bientôt la discussion se concentre sur le mot platonicien. Le mot ἀγέννητος signifie-t-il l'usie divine? Maintenant que saint Basile a distingué les multiples concepts de la divinité, il est en droit de demander quel est le concept formel de l'expression en litige. Pour avoir plus d'autorité auprès des philosophes, il emploie les termes de l'école.

« En y réfléchissant, dit-il, nous constatons que le mot ἀγέννητος n'a pas rapport à la question du *quid sit*, τοῦ τί ἐστίν, mais bien plutôt à la question du *quomodo sit*, τοῦ ὅπως ἐστίν, puisqu'on me force à employer ces termes. En effet, lorsque notre esprit examine si le Dieu suprême (1) provient de quelque cause, il n'en peut concevoir aucune, et il exprime la non-origine de la vie divine par le mot ἀγέννητος. Il en est de même quand nous parlons des hommes. Dire : Un tel provient d'un tel, ὁ δεῖνα ἐκ τοῦδε γέγονεν, ce n'est pas expliquer la *quiddité* de quelqu'un, mais son origine. C'est ainsi qu'à l'égard de Dieu le mot ἀγέννητος ne signifie pas ce qu'il est, mais déclare qu'il ne provient pas. Montrons cela plus clairement. L'évangéliste saint Luc, donnant la généalogie suivant la chair de notre Dieu et Sauveur Jésus-Christ, et remontant des derniers aux premiers ancêtres, commence par Joseph, en disant : *qui fuit Heli, qui fuit Mathan*, et dans ce retour successif parvenant en haut, il dit : *Seth qui fuit Adam, qui fuit Dei*, et là il s'arrête. Or, dans cette description généalogique, il n'exprime point les natures de ceux qu'il nomme, mais seulement la provenance immédiate de chacun. Ainsi, de la même sorte que saint Luc dit qu'Adam fut de Dieu, nous nous interrogeons nous-mêmes : « Et Dieu de qui est-il? » Mais n'est-il pas évident pour chacun de nous que Dieu

(1) ὁ ἐπὶ παντῶν Θεὸς, c'est ainsi que d'habitude saint Basile désigne Dieu le Père.

n'est de personne? Hé bien! n'être de personne, c'est être sans origine, et être sans origine, c'est être ἀγέννητος. Concluons que de même que, parmi les hommes, l'usie ne consiste pas à être de quelqu'un, de même pour le Dieu de toutes choses, l'usie n'est pas exprimée par ἀγέννητος qui est identique à n'être de personne. Celui qui définit l'usie divine par le mot ἄναρχος me fait l'effet de celui qui, interrogé sur l'usie et la nature d'Adam, répondrait qu'il ne provient pas du mariage d'un homme et d'une femme, mais qu'il a été fabriqué par la main de Dieu. Mais, lui dirait-on, je ne vous demande pas quel est le mode personnel de provenance, τὸν τρόπον τῆς ὑποστάσεως. Je vous demande quel est le fond substantiel de l'homme, et, après votre réponse, je ne le sais pas davantage. La même chose arrive pour le mot ἀγέννητος, qui nous apprend le *comment* de Dieu, plutôt que son usie elle-même ».

§ 8. — Il en déduit que γέννημα n'est pas un nom d'usie.

Voici donc déterminé le sens du mot ἀγέννητος. Il ne signifie pas la nature divine; il n'a rapport qu'à un mode d'origine. Saint Basile le déclare et le répète : « le concept formel de l'ἀγέννητος est de ne pas tenir d'autrui « l'origine » ἀρχήν, de son être (1). » Ce nom convient donc au Père de toutes les manières possibles, et ne convient qu'au Père, si on prend à la fois le mot « origine » dans tous les sens possibles. Mais Eunomius mettait toute son habileté à confondre ces sens multiples, ce qui l'amenait à cette conclusion ambiguë : « L'ἀγέννητος ne supporte pas la génération ». Saint Basile s'empare de cette phrase, pour montrer l'hypocrisie de l'hérétique. Elle peut, dit-il, s'entendre de deux manières. Ou bien, dans ce sens que

(1) *Ibid.*, § 15.

la nature inengendrée ne peut pas être engendrée, ou bien que l'ἀγέννητος ne peut point engendrer. C'est ce dernier sens que vise Eunomius, mais il a soin de raisonner sur le premier sens, pour en conclure que l'ἀγέννητος ne peut point être Père! (1) chacun reconnaît dans cette distinction de saint Basile la distinction scolastique, l'aséité et l'innascibilité. Mais ces mots étaient encore à créer, et nous assistons à la formation laborieuse du langage dogmatique. Quoi! reprend notre docteur avec une sainte indignation, Dieu ne peut être Père! C'est cependant le nom dont il se glorifie sans cesse dans l'Évangile. Or les expressions Père et Fils déclarent l'égalité parfaite de nature dans l'engendrant et l'engendré, et voilà pourquoi Eunomius aime à remplacer ces deux mots sacrés par les mots ἀγέννητος et γέννημα, « rejeton ». Saint Basile déclare d'abord qu'il pourrait rejeter cette dernière expression comme « non-scripturale ». Puis il l'accepte, afin de poursuivre l'adversaire sur son propre terrain. Tu en agis, lui dit-il, à l'égard de ce mot, comme à l'égard du mot ἀγέννητος, tu en fais un nom d'*usie*. Confusion ignorante!

« Qui ne sait que certains noms absolus signifient les choses mêmes auxquelles on les applique, et que d'autres ne signalent qu'un rapport entre plusieurs objets. Par exemple : homme, cheval, bœuf montre l'objet ainsi désigné. Mais, fils, esclave, ami, ne signifient qu'une relation déterminée par le mot qui suit. Eh bien! quand on entend le mot « rejeton » γέννημα, on ne conçoit pas formellement une nature, mais on pense que l'objet désigné se rapporte à un autre. Car on ap-

(1) Ibid., § 16.

pelle rejeton le rejeton de quelque chose. Ce mot ne fait donc pas penser à la substance, mais à un rapport (1). »

Voyez donc, continue saint Basile comme il est ridicule de prétendre que le mot γέννημα signifie l'usie, car ce serait dire que le rejeton est l'usie même du générateur.

« Eh bien! que chacun s'interroge soi-même, lorsqu'il entend dire : Un tel est le rejeton de tel autre, à quoi pense-t-il? Est-ce que l'engendré est l'usie de l'engendrant? Ce serait par trop ridicule, mais il pense que l'engendré a reçu de l'autre son existence par voie de génération. ὅτι παρ' αὐτοῦ γεννητῶς εἰς τὸ εἶναι παρήχθη. Il faut en ceci parler du Fils Μονογενοῦς, comme on parle de n'importe quel engendré. Et que personne ne voit là un outrage à la dignité du Μονογενοῦς, puisqu'il s'agit ici d'un terme de relation qui est commun. En effet la différence du Fils et des créatures ne consiste pas dans une relation de *quomodo sit*, mais dans la propriété de son *usie* qui a toute la suréminence divine sur les natures mortelles (2). »

Le lecteur a dû remarquer l'adverbe γεννητῶς, qui est si voisin du mot γεννητός, mais qu'on ne peut prendre que dans le sens d'une génération. Un peu plus loin, saint Basile l'emploie dans une formule digne de sa plume. L'arien objecte : « Si le Fils était de toute éternité, il n'est donc pas engendré ».

« Voici notre réponse, reprend notre docteur. Comme il a été engendré, il était. Il n'était pas ἀγέννητος, mais il était toujours avec le Père dont il tient l'être — Et depuis quand tient-il du Père l'être? — Depuis que le Père est Père. Car il est Père de toute éternité. Donc le Fils est de toute éternité,

(1) Lib. II, § 9.
(2) *Ibid.*, § 10.

coadapté par génération à la non-génération du Père, γεννητῶς τῇ ἀγεννησίᾳ τοῦ Πατρὸς συναπτόμενος. Ce langage n'est pas le nôtre. Nous ne faisons que reproduire les paroles du Saint-Esprit. De l'Évangile, nous prenons le : *in principio erat;* du psaume dans lequel le Père parle, nous prenons le : *ab utero ante luciferum genui te.* Nous composons ces deux oracles, et nous disons : « et il était et il a été engendré ». *Genui* signale le principe dont il tient l'origine de son être; *erat* exprime son existence avant tous les temps et tous les siècles (1). »

§ 9. — Il oppose ἀγέννητος et γεννητός aux noms absolus.

La discussion précédente marche lentement, mais le sens relatif et notionnel des deux mots en question se dégage de plus en plus. Une maladresse d'Eunomius fournit à saint Basile de fixer définitivement la terminologie.

A vrai dire, l'hérétique ne pouvait point éviter de se découvrir. Il lui fallait bien interpréter dans son système les mots : lumière, vie, puissance, appliqués également au Père et au Fils. Le symbole de Nicée ne contenait-il pas les deux mots : *lucem de luce* φῶς ἐκ φωτός?

« Autant, dit-il, diffère le γεννητόν et le ἀγέννητον, autant diffère nécessairement la lumière et la lumière, la vie et la vie, la puissance et la puissance (2). »

Basile s'est aperçu que son ennemi se découvre. Prompt comme la foudre, il le transperce, et c'est avec la cruelle joie du vainqueur qu'il tourne et retourne son arme dans la plaie mortelle.

---

(1) *Ibid.,* § 17.
(2) *Ibid.,* liv. II, § 25.

« Voyez, dit-il, et comprenez l'horreur de l'impiété. Autant, dit-il, le ἀγέννητον diffère du γεννητόν, autant diffère la lumière de la lumière, la vie de la vie, la puissance de la puissance. Interrogeons-le donc. Quelle distance sépare le ἀγέννητον et γεννητόν? Est-elle petite et telle que les deux extrêmes puissent se toucher? Autant dire qu'on peut rencontrer ensemble la vie et la mort, la santé et la maladie, la veille et le sommeil. L'opposition est absolument extrême entre ces deux termes; de toute nécessité la présence de l'un exclut la présence de l'autre... Et voilà l'opposition qu'il met entre le Père lumière et le Fils lumière. Mais voyez donc. Qui s'oppose à ἀγέννητον? ἀγέννητον ou bien γεννητόν? γεννητόν, sans aucun doute. D'autre part, qui s'oppose à la lumière? la lumière ou les ténèbres? Les ténèbres absolument. Si donc une lumière diffère de l'autre lumière autant que ἀγέννητος diffère de γεννητός, voit-on l'impiété de cet homme qui ne compare la lumière à la lumière qu'afin d'en conlure que l'usie du Fils Unique est contraire à la lumière (1). »

Il y a bien des états contraires qui peuvent s'appuyer sur un même fond : par exemple, veiller et dormir peuvent se suivre dans un même sujet vivant. Mais il n'en est pas de même de ἀγέννητον et du γεννητόν. L'un contredit l'autre, et c'est pour cela qu'Eunomius leur compare la lumière du Père et la lumière du fils.

« Rétracte donc tes paroles, ou ne nie pas ton impiété. Car c'est toi qui as prononcé ce blasphème : autant diffère l'ἀγέννητον du γεννητόν, autant diffère la lumière de la lumière. Puisque, donc, le γεννητός ne participe pas à l'ἀγεννησία, tu ne dois pas non plus lui donner de la lumière. Et selon toi, on devra dire et penser de l'*usie* du Fils, qu'autant elle est distante de l'ἀγέννητος, autant elle est distante de la lumière. Et pourtant

(1) Liv. II, §§ 25 et 26.

Jean, dans le sublime langage de l'Esprit, te crie : *Erat lux vera*, mais tu n'as ni oreilles pour entendre, ni cœur pour comprendre (1). »

Alors, se dressant sur le cadavre de son ennemi, le glorieux tenant de l'orthodoxie entonne un chant de victoire dans lequel il fait entrer les mots acquis à la foi catholique.

« Et nous donc, dit-il? Comment nous, tout en confessant ἀγέννητον le Père et γεννητόν le Fils, comment échappons-nous à l'opposition des natures? Que disons-nous? — Nous disons que du Père bon le Fils est bon; que de la lumière ἀγεννήτου a brillé la lumière éternelle, que de la vie véritable a jailli la fontaine vivifiante, que de l'absolue Puissance a éclaté la Puissance de Dieu (2). »

Remarquez, je vous prie, l'acceptation du mot γεννητός. Saint Athanase le repoussait, parce que l'hérésie y attachait les sens d'une nature créée. Mais saint Basile a ramené ce mot suspect à son sens formel, et montré qu'il ne signifie qu'une relation d'origine. Et voici que ce mot païen arraché à l'hérésie, et purifié de ses souillures, va être consacré à nos adorables mystères.

§ 10. — Il fixe le sens notionnel de ces deux mots.

Si la gloire de saint Athanase est d'avoir fait triompher le dogme de la Trinité attaqué à la fois par la tourbe arienne, la gloire de saint Basile est d'avoir rendu la paix intérieure aux églises, en codifiant le langage ecclésias-

(1) § 27.
(2) *Ibid.*, § 27.

tique. J'ai raconté ailleurs les travaux de son épiscopat pour fixer le sens des mots *usie* et *hypostase*. Mais il s'agit ici de la tentative d'un moine âgé, tout au plus, de trente-quatre ans, qui aborde pour la première fois la polémique religieuse. Et qui n'admirerait un génie capable de dicter les lois de la paix au milieu même du tumulte de la guerre?

Écoutons sa déclaration magistrale.

« Ainsi donc, dit-il, entre le ἀγέννητον et le γεννητόν, il n'y a pas une différence du plus au moins, comme il peut en être d'une lumière plus ou moins vive, mais il y a toute l'opposition de choses dont la coïncidence répugne. Non seulement la coïncidence est impossible, mais encore la conversion, de sorte que le ἀγέννητον se change en γεννητόν, ou le γεννητόν en ἀγέννητον... La lumière la plus vive et plus faible sont de même genre et ne diffèrent que par l'intensité. Mais l'ἀγέννητον n'est pas un accroissement du γεννητόν, ni le γεννητόν une diminution de l'ἀγέννητον, mais ces deux choses sont diamétralement opposées.

Ceux donc qui regardent ces mots comme des noms d'usie, tombent nécessairement dans mille contradictions. Il s'en suivrait que le contraire est engendré par son contraire, et qu'au lieu d'une communauté naturelle, la génération produirait une opposition extrême...

La vérité est qu'on doit prendre l'ἀγέννητον et le γεννητόν comme des *propriétés notionnelles* γνωριστικὰς ἰδιότητας, que l'intelligence observe dans la nature, et qui dirigent l'esprit vers la conception nette et distincte du Père et du Fils. C'est ainsi que l'on échappera au danger d'erreur et que l'on donnera de la logique au langage.

Ces propriétés sont comme des caractères ou des formes que la raison considère dans l'usie; elles distinguent le commun par les caractères individuels, mais elles ne divisent pas la communauté d'usie. Par exemple : le commun, c'est la divinité; les propriétés, ce sont la paternité et la filiation. Joi-

gnez l'un et l'autre, le commun et le propre, et vous aurez la complète vérité. Ainsi, lorsque vous entendrez « lumière ἀγέννητον », vous penserez au Père, et « lumière γεννητόν » vous penserez au Fils. En tant que c'est lumière et lumière, aucune contrariété entre les deux; en tant que γεννητόν et ἀγέννητον, opposition évidente. Car la nature des propriétés est de montrer dans l'identité d'usie, la diversité personnelle (1). »

C'est ainsi que parlait le docteur de Césarée un demi siècle avant le docteur d'Hippone. Vraiment, en écoutant un enseignement si ferme et si précis, on croirait entendre une page de la *somme* de saint Thomas. Saint Basile a tellement fixé le langage dogmatique sur ce point qu'il n'est plus resté à ses successeurs que le devoir de se conformer aux lois qu'il a dictées.

§ 11. — Saint Grégoire de Nysse discute le mot ἀγέννητος.

Saint Grégoire avait étudié la théologie sous son illustre frère. Aussi, lorsqu'après la mort de saint Basile, il saisit la plume pour défendre une chère mémoire contre les nouvelles attaques d'Eunomius, il ne fit que développer dans un style harmonieux et corroborer par de nouvelles explications, la doctrine dont il avait hérité. Ses douze livres *contre Eunomius* sont un merveilleux trésor de dogmatique et de philosophie, dans lequel les théologiens ont largement puisé pour combattre diverses erreurs. Le seul point qui nous intéresse ici est la question de l'ἀγέννη-

(1) Αὕτη γὰρ τῶν ἰδιωμάτων ἡ φύσις, ἐν τῇ τῆς οὐσίας ταυτότητι δεικνύναι τὴν ἑτερότητα. *Ibid*, § 28. J'ai donc eu tort d'excepter saint Basile dans les témoignages au sujet de l'expression ταυτότης οὐσίας. (Étude VI, p. 399.)

τος. Or nous constatons que saint Grégoire a nettement distingué les deux sens du mot ambigu.

Voici l'analyse de l'une de ses argumentations (1).

Il reproche à Eunomius son habitude d'opposer toujours le mot Fils au mot ἀγέννητος, et jamais au mot « Père » qui est, cependant, son corrélatif logique. Il démasque la ruse de l'hérétique, en faisant observer que ce premier mot ne fait point songer à la paternité, mais uniquement à la propriété de « ne pas devenir », μόνον τὸ μὴ γενέσθαι. A la vérité, continue-t-il, même dans ce sens philosophique, le mot peut être accepté par la foi catholique, pourvu qu'on l'entende de la nature incréée et que par conséquent on l'étende à toute la Trinité. L'être, en effet, se divise en deux ordres, le créateur et le créé, τὸ ποιοῦν τε καὶ τὸ γενόμενον. Il y a opposition radicale entre devenir et être incréé, et entre ce qui devient et le fabricateur de ce qui devient, ἑκάτερον ἐστι τῇ φύσει παρὰ τὸ ἕτερον, ὡς μήτε τὸ γινόμενον ἄκτιστον εἶναι, μήτε κτιστὸν ὃ τὴν τῶν γινομένων κατεργάζεται φύσιν. Eh bien! la foi établie au nom du Père, du Fils, et du Saint-Esprit, professe le « non-devenir » à l'égard des trois également. Cette signification de l'ἀγέννητος ne lèse donc en rien la saine croyance. Si donc les hérétiques se sont appuyés sur ce mot, c'est qu'ils n'ont pas compris que le sens vrai du mot est « ne pas être engendré », et que le « non devenir » est commun à tout ce qui est au-dessus de la création.

---

(1) S. Grég. de Nysse, *Contr. Eunomius*, lib. II. — M. XLV, col. 509 et 512.

§ 12. — Il accepte le mot γεννητός.

Deux choses sont à signaler dans cette discussion. Et d'abord l'habileté avec laquelle notre docteur, assez occupé par le mot ἀγέννητος, se débarrasse du mot γεννητός également ambigu. Il lui substitue le mot γινόμενος qui est clair, précis, et qui ne peut être appliqué au Fils Unique du Père. Remarquons, ensuite, comment saint Grégoire n'accorde qu'un laisser-passer au sens païen suivant lequel ἀγέννητος est synonyme de « non-fait », et qu'il fait appel à la racine verbale pour le ramener au sens de « non-engendré ». Cette tactique lui permet de renfermer le mot γεννητός dans le sens notionnel, et de l'opposer à la notion personnelle de l'ἀγεννησία. C'est ainsi qu'au douzième livre, après avoir montré que cette dernière notion n'apprend rien sur la nature et l'*usie* du sujet, mais ne signifie qu'une négation d'origine, il ajoute :

« Nous ne nions pas que le ἀγέννητος soit le Père. Nous accordons que le γεννητόν convient au Dieu Fils-unique. Mais cela signifie que celui-ci est engendré et que celui-là n'est pas engendré. Mais ces caractères d'être engendré ou de ne pas être engendré ne nous apprennent rien sur la nature de celui qui est sans génération et de celui qui est engendré (1). »

§ 13. — Saint Grégoire de Nazianze discute le mot ἀγέννητος.

Le docteur de Nazianze a mérité d'être surnommé le « théologien », à cause de l'exactitude de son enseigne-

(1) S. Grég. de Nysse. *Contr. Ennomium*, liv. XII. — M. XLV col. 761.

ment et de la précision de ses formules. Mais ce n'est point faire tort à sa gloire que de considérer ses fameux discours comme une brillante vulgarisation des travaux de saint Basile. Grâce à la codification du langage, le grand orateur de Constantinople peut résoudre en quelques phrases éloquentes une difficulté qui a fait répandre des flots d'encre. Écoutons-le disputant contre les ariens.

« Mais, disent-ils, le ἀγέννητον et le γεννητόν ne sont pas identiques ; donc le Fils n'est pas identique au Père... Voyons : dans quel sens entendez-vous que ἀγέννητον et γεννητόν ne sont pas chose identique? Dans le sens d'incréé et de créé? Je l'accorde aussi moi, car l'éternel et le créé ne sont point de nature identique. Mais si vous dites que le générateur et l'engendré ne sont pas la même chose, vous vous exprimez mal, car il est de toute nécessité qu'ils soient la même chose. Identique est la nature du générateur et du rejeton, générateur et rejeton sont identiques en nature. — Mais voyons encore. Comment entendez-vous le ἀγέννητον et le γεννητόν? Sans doute l'ἀγεννησία et la γέννησις ne sont pas la même chose. Mais ceux en qui elles se trouvent, comment ne sont-ils pas la même chose. ἄσοφος et σοφός s'opposent mutuellement, mais elles concernent le même homme. Ces qualités ne divisent pas les substances mais se divisent relativement à la même substance. Est-ce que être immortel, innocent, immuable sont l'essence de Dieu? A ce prix, il y a beaucoup d'essences de Dieu et non une seule ; ou bien, Dieu serait un composé; car, si ces choses sont des substances, Dieu ne saurait être tout cela, sans être composé de plusieurs substances (1). »

§ 14. — Il accepte le mot γεννητός.

Après avoir établi la distinction entre les deux sens du

(1) S. Grég. de Naz., orat. XXIX, § 10.

mot ἀγέννητος, après avoir montré que dans son sens formel ce mot signifie, non une substance, mais une simple relation d'origine, saint Grégoire est à l'aise vis-à-vis du mot corrélatif.

« Admets, dit-il à l'arien, que le γεννητός est Dieu, lui aussi; car il est de Dieu, quel que soit ton attache obstinée à l'ἀγέννητος (1). »

Saint Grégoire admet donc l'application au Fils du mot γεννητός, pourvu qu'on l'entende dans le sens d'une génération. Imitant la tactique de saint Basile, il avait d'abord habitué ses auditeurs à ce sens orthodoxe, en employant l'adverbe γεννητῶς.

« Pour nous, dit-il, nous croyons et nous confessons qu'en même temps le Père était ἀγεννήτως, (or il fut toujours et la pensée ne peut le faire précéder par le non-être) et le Fils était γεννητῶς; de telle sorte que l'existence du Père court avec la génération du Fils unique, qui est de lui, et qui n'est pas après lui, sinon par la raison d'origine, et j'entends « origine » dans le sens de principe (2). »

Dans un discours suivant, il est plus explicite.

« Je vous le déclare, dit-il, et peut-être ce n'est point à la légère et à l'aveugle, mais après y avoir beaucoup réfléchi; je vous déclare qu'il n'y a pour vous aucun danger à dire que le Fils est γεννητός. Car, en engendrant, le ἀγέννητος ne subit aucune misère matérielle, puisque personne ne suppose qu'il soit un corps. Pourquoi craindrions-nous là où il n'y a

---

(1) Δέξαι καὶ τὸ γεννητὸν εἶναι Θεόν· ἐκ Θεοῦ γὰρ, εἰ καὶ λίαν εἶ φιλαγέννητος. *Ibid.*, § 11.

(2) S. Grég. de Naz., orat. xx, § 10.

point de peur, et serions-nous, comme on dit, impies sans profit? Mais, pour moi, le danger serait d'altérer la divinité, si nous acceptions le mot « créature », κτίσμα (1). »

§ 15. — Des notions personnelles.

Je me suis arrêté longtemps sur la réfutation d'Eunomius par les trois docteurs cappadociens, parce que cette polémique détermina un grand progrès dans la science théologique.

En effet, l'obstination de l'hérétique à considérer le mot ἀγέννητος comme un nom d'*usie,* contraignit saint Basile et ses amis, à distinguer avec une plus grande précision entre les attributs absolus de la substance divine, et les *propriétés notionnelles* qui caractérisent chaque personne, γνωριστικὰς ἰδιότητας, suivant l'expression de saint Basile. Voici comment saint Damascène, a résumé cette doctrine. Après avoir réuni les noms tels que : être, incorruptible, invisible, éternel, bon, juste, Roi, Seigneur, et autres, il ajoute :

« Tous ces noms se doivent entendre de toute la divinité, identiquement, absolument, indivisiblement, conjointement. Les noms qui distinguent sont : le Père, le Fils, l'Esprit, le « non-principié », le « principié », le ἀγέννητον, le γεννητόν, le ἐκπορευετόν : lesquels noms ne signifient point la substance, mais une relation mutuelle et un mode d'existence, ἅτινα οὐκ οὐσίας εἰσὶ δηλωτικὰ, ἀλλὰ τῆς πρός ἀλληλα σχέσεως, καὶ τοῦ τῆς ὑπάρξεως τρόπου (2). »

---

(1) *Id.*, orat. XXIII, § 9.

(2) S. Damascène, *Foi orthod.*, liv. I, c. X. — Lire la note (33) de Lequien, qui est très instructive.

Cependant, il ne faudrait point s'imaginer que les Grecs aient établi au sujet des notions personnelles une classification aussi subtile que celle des scolastiques. En temps de guerre on bâtit une citadelle, et on en laisse l'ornementation aux loisirs de la paix.

Quelquefois ils réunissent les deux notions de paternité et de ἀγεννησίας, pour caractériser la première Personne.

« Le Dieu suprême, écrit saint Basile, ὁ ἐπὶ πάντων Θεός, a seul pour note caractéristique de son hypostase, d'être Père et de ne procéder d'aucun principe. Par cette note, on le connaît dans sa subsistence personnelle (1). »

Dans un passage qu'on lira tout entier avec le plus grand fruit, parce qu'on y trouvera le résumé de toute la discussion précédente, saint Cyrille d'Alexandrie distingue nettement les deux notes de la paternité et de l'ἀγεννησία.

« Ce n'est point parce qu'il est Père qu'il est absolument ἀγέννητος, mais parce qu'il n'a été engendré par personne. Il est donc ἀγεννήτως, mais ayant γεννητῶς de Lui et en Lui son propre Fils, et c'est par cela qu'il est Père (2). »

Faisons remarquer, en finissant, que les docteurs grecs aiment à s'en tenir à une notion pour chaque Personne, afin de les grouper au nombre de trois. Ainsi, pour caractériser le Père, ils choisissent tantôt la paternité, tantôt l'ἀγεννησία.

« L'hypostase, dit saint Basile, se manifeste dans la propriété de paternité ou de filiation ou de vertu sanctificatrice;

(1) S. Basile, *De usia et hypostasi*, lettre 38, § 4.

(2) S. Cyrille *De SS. Trinitate*, dial. II. — M. LXXV, col. 720.

ἡ δὲ ὑπόστασις ἐν τῷ ἰδιώματι τῆς πατρότητος, ἢ τῆς υἱότητος, ἢ τῆς ἁγιαστικῆς δυνάμεως θεωρεῖται (1). »

Saint Grégoire de Nazianze ne craint point de s'en tenir à l'ἀγεννησία pour le Père.

« Le Fils, dit-il, n'est pas ἀγέννητος, car il y a un seul Père; et le Saint-Esprit n'est pas fils, car il y a un seul Fils unique... Il est commun au Père, au Fils et au Saint-Esprit, de n'être pas devenu, τὸ μὴ γεγονέναι, et d'être la divinité. Il est commun au Fils et au Saint-Esprit de provenir du Père. Le propre du Père, est la non-génération, du Fils la génération, de l'Esprit l'émission. Ἴδιον δὲ Πατρὸς μὲν ἡ ἀγεννησία, Υἱοῦ δὲ ἡ γέννησις, Πνεύματος δὲ ἡ ἔκπεμψις (2). »

Fidèle à son maître de prédilection, saint Damascène répète plusieurs fois une formule semblable. Tout est identique dans la Trinité, dit-il, sauf l'innascibilité, la génération et la procession, πλὴν τῆς ἀγεννησίας καὶ τῆς γεννήσεως καὶ ἐκπορεύσεως (3).

§ 16. — Résumé de ce chapitre.

L'histoire précédente est intéressante à plus d'un titre. Et d'abord, elle nous montre l'activité intellectuelle de l'Église qui fixe son langage, par le progrès d'un corps vivant, suivant la belle remarque de Vincent de Lérins. Du commencement à la fin, c'est la même vie, car c'est la même foi. Mais peu à peu, les dogmes deviennent plus précis et plus distincts, grâce à une terminologie définie et à des formules officiellement consacrées.

---

(1) S. Basile, lettre 124, § 4.
(2) S. Grég. de Naz., orat. xxv, § 16.
(3) S. Damascène, *Foi orthod.*, lib. I, c. 8, et passim.

Ce travail eut à s'accomplir sur tous les dogmes. En effet, les Pères de l'Église font observer que Dieu, pour nous révéler ses mystères, a dû condescendre à notre faiblesse et se servir d'expressions humaines que nous pussions comprendre. Mais, disent-ils, ces mots inventés d'abord pour exprimer des choses terrestres, sont souillés par les misères inhérentes à la créature, et les hérétiques se sont perdus pour s'être attachés à leur sens primitif et matériel. Le devoir des docteurs fut donc de purifier les expressions fournies par la révélation, et de montrer comment leur sens spirituel et relevé nous fournit une connaissance des mystères par voie d'analogie. Ainsi en fut-il pour les mots : Père, Fils, génération (1).

Mais l'épisode dogmatique que je viens de raconter nous manifeste encore la puissance vitale de l'Église d'une manière toute spéciale. Il ne s'agissait pas, en effet, d'interpréter religieusement un mot fourni par la révélation. Tout au contraire, il était question d'un mot « non-scriptural », d'un mot profane que l'hérésie jetait dans les dogmes, pour que son ambiguïté troublât l'esprit des fidèles. A l'apparition de ce mot, le premier mouvement des docteurs fut de le rejeter comme un terme profane et indigne de nos mystères. Puis, réfléchissant que l'expression nouvelle répond à la notion naturelle et philosophique de Dieu, ils l'acceptèrent après en avoir

(1) S. Grégoire de Nysse distingue, dans un admirable passage, ces divers sens du mot γέννησις, et montre, comment lorsque l'Écriture l'emploie, elle le purifie par le contexte. (*Contr. Eunom.*, lib. II. — M. XLV, col. 505).

détruit l'amphibologie, en distinguant son application à la nature et son application à la personne. Alors les ariens n'eurent plus qu'une préoccupation : montrer que le mot ἀγέννητος se refuse à toute distinction, parce qu'il signifie la nature même de Dieu, sa substance, son *usie*. En effet, ce point emporté, il en serait résulté que le Fils, qui est γεννητός, ne peut être consubstantiel au Père. Attirés sur ce terrain, les docteurs eurent l'occasion d'élucider de belles et nombreuses questions, telles que l'incognoscibilité divine, la distinction entre les noms divins, la signification formelle des noms positifs et des noms négatifs. Autant de richesses acquises pour la théologie. En même temps la dogmatique de la Trinité se perfectionnait. On apprenait à distinguer entre les noms communs et les notions individuelles, γνωριστικὰς ἰδιότητας. Cependant l'habile Eunomius, se rappelant que Porphyre faisait consister l'individualité dans un certain ensemble d'accidents, attaquait la réponse précédente. Si le mot ἀγέννητος, disait-il, n'a pas trait à l'usie, mais à l'individu, ce mot signifie donc pour vous un accident. Dieu est-il donc affecté d'accidents? A cette subtile instance, les docteurs répondirent que les mots ἀγέννητος et γεννητός ne signifiaient pas plus un accident qu'une substance, mais uniquement une manière d'être τροπὸν ὑπάρξεως, un mode d'origine. Affirmer d'une plante, dit saint Grégoire de Nysse, qu'elle est semée ou non semée, plantée ou non plantée, ce n'est indiquer ni sa nature, ni aucune qualité inhérente, mais c'est uniquement signifier d'où elle vient. Admirable conclusion qui clôt la dispute et met en évidence le caractère formellement relatif des notions personnelles. Ainsi purifié, le mot litigieux fut arraché aux lèvres de l'hérésie.

consacré pour l'usage de nos mystères. Ἀγέννητος, mot profane, prit rang près du mot révélé Πατήρ, pour caractériser la première personne de l'adorable Trinité. Qui n'admirerait une vitalité assez puissante pour tirer sa nourriture de substances imprégnées de poison!

CHAPITRE IV

SAINT HILAIRE.

§ 1. — Son rôle pacificateur.

Nous venons d'étudier par quelle voie saint Basile et ses amis sortirent du labyrinthe où les sophistes prétendaient égarer la foi catholique. Il convient d'ajouter que cette voie avait été tracée aux jeunes docteurs grecs par un latin, noble vétéran des luttes ariennes. Trois ou quatre ans avant que saint Basile n'écrivît ses livres contre Eunomius, saint Hilaire avait fait paraître ses traités *de Trinitate* et *de Synodis*.

Il est possible que les docteurs cappadociens n'aient point consulté des œuvres rédigées dans une langue étrangère et adressées aux fidèles d'Occident. Mais il serait difficile d'admettre qu'ils n'aient eu aucune connaissance de la tactique employée par un confesseur de la foi que l'exil maintenait en Orient.

Saint Hilaire n'est point connu autant qu'il le mérite. Sa place est à côté de saint Athanase, et son rôle grandit à mesure qu'on l'étudie.

Saint Athanase avait été choisi par Dieu, pour « être un signe de contradiction ». Son nom suffisait pour ré-

« véler les pensées secrètes ». Être avec Athanase ou contre Athanase, cela déterminait nettement un cœur orthodoxe ou une foi empoisonnée. Mais, à côté d'Athanase, Dieu avait placé Hilaire, comme l'huile auprès du vin dans le baume du Samaritain. Sans doute, personne ne montra plus de vigueur contre les ariens déclarés et même contre les persécuteurs couronnés. Mais il faisait appel à la douceur pour ramener au bercail la multitude ignorante que l'orage avait dispersée (1).

Ces rôles de saint Athanase et de saint Hilaire nous expliquent la différence de leur attitude vis-à-vis du mouvement conciliaire qui agitait alors l'Église orientale. Tous les deux ont recueilli les nombreux symboles qui se succédaient les uns aux autres, et leurs ouvrages portent le même nom : *Des Synodes*. Mais l'appréciation de ces formules est différente, suivant l'esprit qui animait chacun des auteurs. Saint Athanase était convaincu qu'on ne viendrait à bout des détours ariens, qu'en imposant purement et simplement le mot ὁμοούσιος. Saint Hilaire s'efforçait d'amener la pacification en permettant qu'on professât la foi catholique sous des expressions un peu différentes. C'est ainsi qu'il permettait l'expression ὁμοιούσιος, pourvu qu'on l'expliquât dans un sens orthodoxe. Il semble que l'évêque d'Alexandrie connût mieux l'Orient que l'évêque de Poitiers. Car, à mesure que saint Hilaire

(1) « Dans leur parti (des semi-ariens), se trouvaient même des évêques orthodoxes, attachés de cœur au concile de Nicée, mais qui avaient fini par croire ce que les Eusébiens leur avaient dit tant de fois, à savoir, que sous la bannière de l'ὁμοούσιος, plusieurs sabelliens s'étaient introduits dans les rangs de ceux qui suivaient la foi de Nicée ». Héfélé, *Hist. des Conciles*, § 77.

avança dans la lutte, il se montra plus exigeant pour la confession de l'ὁμοούσιος (1).

Mais la mission de saint Hilaire se rapportait moins à l'Orient qu'à l'Occident, comme en témoigne la langue dans laquelle il a composé ses écrits. En effet, le génie gaulois se lassait de toutes les subtilités grecques, de toutes ces formules et de tous ces symboles : il était prêt, pour en finir d'un seul coup, à envelopper tout l'Orient dans une réprobation générale. Saint Hilaire empêcha un tel excès de zèle, et il servit de lien entre les deux extrémités du monde catholique. C'est à ce point de vue que le lecteur doit se placer s'il veut comprendre les œuvres de ce docteur, et en particulier son livre *des Synodes*.

§ 2. — Saint Hilaire traduit ἀγέννητος de deux façons.

Les traductions ont, en général, cet inconvénient qu'elles ne peuvent reproduire dans une langue étrangère

---

(1) Voir sur tout ceci l'excellente préface *in librum de Synodis* par les éditeurs bénédictins, M. x, col. 471. J'ajoute une observation. Dans les œuvres de saint Épiphane, *hérésie* 73, § 12 à § 23, on trouve une profession de foi dans laquelle on anathématise les Anoméens, et où l'on affirme que le Fils est *semblable*, ὅμοιος, au Père, en tout, en existence, en *hypostase*, *absolument en tout*... Cette exposition contient de si belles choses que les anciens éditeurs l'ont considérée comme la doctrine même de saint Épiphane, et Petau lui-même y a d'abord été trompé. Mais son attention a été éveillée par ce fait que pas une seule fois il n'est fait allusion à l' ὁμοούσιος, et bientôt il a reconnu que toute cette belle déclaration était l'œuvre des semi-ariens conservée comme document par saint Épiphane. En effet, lorsqu'on est prévenu et qu'on l'étudie à la loupe, on voit partout suinter l'hérésie, malgré le soin extrême de simuler un langage orthodoxe.
(Voir la note (50) de Petau au § 12. — M. xlii, col. 425.)

toutes les finesses et les élégances du texte original. Mais elles offrent souvent cet avantage qu'elles lèvent les obscurités par la nécessité de choisir entre les diverses significations d'un mot ambigu. Quant il s'est agi de rendre en latin le mot grec ἀγέννητος, les traducteurs ont été assez embarrassés, et Petau nous donne la liste de tous les mots essayés (1).

Saint Hilaire se trouvait dans le même cas, et il est intéressant de voir comment il s'est tiré de cette difficulté. Or on peut dire qu'il s'y prit comme les éditeurs modernes qui se sont inspirés du contexte pour choisir entre ἀγένητον et ἀγέννητον.

Mais, outre qu'il avait sur ces derniers l'avantage d'être le témoin des luttes qu'il racontait, il ne s'est point permis de remanier le texte grec, et s'est contenté de le traduire. Il comprend, d'ailleurs, si bien le danger de l'ambiguïté que du mot grec ἀγέννητος, il forge deux mots latins aussi distincts que possible, savoir : *infectus* et *innascibilis*. Le premier répond à ἀγένητος pris dans le sens de créature ; le second répond à ἀγέννητος pris dans l'ordre formel de la génération.

La tactique de notre traducteur est donc la suivante. Lorsqu'il veut rendre la pensée de celui dont il connaît l'hérésie, il emploie le mot *infectus* et quelque terme correspondant. Lorsqu'il s'agit de défendre une formule qu'il croit émanée de cœurs catholiques, il emploie le mot *innascibilis*.

---

(1) Petau, lib. V, c. 1, § 1.

§ 3. — Exemples de ces traductions.

J'ai rapporté plus haut la lettre d'Arius, où il dit : « Nous reconnaissons un seul Dieu, seul ἀγέννητον... le Fils est une créature κτίσμα, mais non une des créatures; il est γέννημα, mais non un des γεγεννημένων... Il n'est pas éternel, coéternel au Père, ni συναγέννητος (1). »

Le mot κτίσμα révèle l'hérésie dans toute son impudeur. Aussi bien, écoutons la traduction de saint Hilaire! « Novimus unum Deum, solum *infectum*, solum sempiternum..; Filium, creaturam Dei perfectam sed non sicuti unum de creaturis, *facturam* sed non sicuti cæteræ *facturæ*... Nec enim est æternus, aut coæternus, aut *simul non factus* cum Patre... »

Cette traduction est rigoureusement exacte, car elle répond absolument à la pensée de l'hérésiarque. Voici maintenant un exemple contraire.

Avant que la ville de Sirmium ne fût rendue tristement célèbre par la chute d'Osius en 357, un concile s'y était réuni en 351, pour y déposer l'arien Photin. Dans cette assemblée, on avait promulgué un symbole de foi suivi de vingt-sept anathèmes. Ces décrets nous ont été conservés par saint Athanase et par saint Hilaire dans leurs traités respectifs *des Synodes*. Saint Athanase se contente de les rapporter comme un exemple des palinodies des semi-ariens. Saint Hilaire les discute et en montre le sens catholique. Or, parmi les anathèmes, le XXVI[e] doit attirer

---

(1) Voir plus haut, page 202.
(2) S. Hilaire, *De Trinitate*, lib. VI, § 5.

notre attention. Citons le grec, d'après saint Athanase : Εἴ τις ἀγέννητον καὶ ἄναρχον λέγοι τὸν Υἱὸν, ὡς δύο ἄναρχα καὶ δύο ἀγέννητα λέγων, καὶ δύο ποιῶν Θεοὺς, ἀνάθεμα ἔστω (1).

Si l'on compare la formule grecque avec le blasphème d'Arius que j'ai rapporté plus haut : Οἴδαμεν ἕνα Θεὸν, μόνον ἀγέννητον, μόνον ἀίδιον, μόνον ἄναρχον (2), on comprend et la répugnance de saint Athanase pour un langage rendu odieux, et ses soupçons au sujet de mots amphibologiques.

Citons maintenant la traduction latine de saint Hilaire : « Si quis *innascibilem* et sine-initio dicat Filium, tanquam duo sine-principio et duo *innascibilia* et duo innata dicens, duos faciat deos, anathema sit (3). »

Remarquez avec quelle adresse notre docteur renferme le mot ambigu dans un seul sens orthodoxe, et admirez comment il en profite, non seulement pour défendre ce canon conciliaire, mais encore pour exposer le dogme intégralement.

« Filium innascibilem confiteri, impiissimum est. Jam enim non erit Deus unus : quia Deum unum prædicari natura unius innascibilis Dei exigit. Cum ergo unus Deus sit, duo innascibiles esse non possunt : cum idcirco Deus unus sit (cum et Pater Deus sit et Filius Dei Deus sit), quia innascibilitas sola penes unum sit, Filius autem idcirco Deus quia ex innascibili essentia natus existat. Respuit ergo innascibilem Filium prædicari fides sancta; ut per unum innascibilem Deum, unum

(1) S. Athanase, *De Synodis*, § 27. — M. XXVI, col. 740.
(2) *Ibid.*, § 16. — col. 708.
(3) S. Hilaire, *De Synodis*, § 38.

Deum prædicet : ut naturam unigenitam, ex innascibili genitam essentia, in uno innascibilis Dei nomine complectatur (1). »

Pour bien comprendre cette exposition, rappelons-nous deux choses. 1° La pensée des anciens tombait immédiatement sur la personne concrète pour y atteindre la nature. De là les expressions : *natura unigenita, innascibilis essentia*, que nous avons discutées en étudiant Richard de Saint-Victor.

2° Primitivement le mot « Dieu » désignait directement la personne du Père, et même après l'arianisme, le Père est encore appelé ὁ ἐπὶ παντῶν Θεός par saint Grégoire de Nysse, ὁ τῶν ὅλων Θεός par saint Basile, *Deus ex quo omnia* par saint Hilaire.

L'exposition du docteur de Poitiers peut donc se traduire comme il suit. Il n'y a qu'un seul Dieu, qui est à l'origine de tout. Ce Dieu unique est ἀγέννητος dans tous les sens de ce mot. Éternel, il n'a pu « devenir » ; origine suprême, il n'a pu « naître ». Mais de ce qu'il soit innascible, il ne s'ensuit pas qu'il ne puisse être Père, et s'il a un Fils, ce Fils est de même nature que lui, par conséquent Dieu comme lui ; par conséquent aussi un seul Dieu avec lui.

§ 4. — De l'innascibilité.

Et ne pensez pas que saint Hilaire défende la légitimité du mot ἀγέννητος, uniquement par esprit de conciliation. Il lui agrée à ce point qu'il le fait sien et qu'il l'introduit dans son traité dogmatique de la *Trinité*.

---

(1) *Ibid.*, § 60.

En effet, en proposant tout à l'heure une paraphrase de saint Hilaire, je n'ai fait que traduire, pour ainsi dire, cet autre passage tiré de *la Trinité.*

Répondant aux ariens qui objectaient le texte de Moïse : *Dominus Deus tuus unus est* (*Deuter.*, VI, 4), Saint Hilaire écrit :

« Sed numquid hinc quisquam fuit ausus ambigere? aut unquam aliter a quoquam eorum prædicatum esse qui Deum crederent, cognitum est, nisi unum Deum esse ex quo omnia, unam virtutem innascibilem et unam hanc esse sine initio potestatem? Sed non per id quod Deus unus est, Dei Filio accidit negari posse quod Deus est... Non enim Patri adimitur quod Deus unus est, quia et Filius Deus sit. Est enim Deus ex Deo, unus ex uno; ob id unus Deus, quia ex se Deus. Contra vero non minus per id Filius Deus, quia Pater Deus unus sit. Est enim unigenitus Filius Dei : non innascibilis, ut Patri adimat quod Deus unus sit; neque aliud ipse quam Deus, quia ex Deo natus est (1). »

On dira peut-être que le traité *de la Trinité* a été écrit en Orient, dans un but de polémique. Mais plus tard, saint Hilaire, revenu de l'exil, rapporte en Occident le mot « innascible », et l'introduit dans son traité *des Psaumes* destiné uniquement à l'édification de pieux catholiques. Citons un passage :

« Nobis autem, secundum Apostolum, unus Dominus ex quo omnia et nos in ipso; et unus Dominus noster Jesus Christus per quem omnia et nos per ipsum. (I Corinth., VIII, 6). Unus ex uno, Deus ex Deo est. Non recipit alterum Innascibilis ut duo sint, nec admittit quod est unus Unigenitus

(1) S. Hilaire, *De Trinitate*, lib. IV, § 15.

ne Deus sit. Non sunt duo innascibiles, non sunt duo unigeniti. In eo unusquisque quod est unus est : dum parem nec Unigenitus habet, nec Innascibilis admittit; neque Unigenitus Deus ex alio quam Innascibili Deo subsistit (1) ».

Cette dernière phrase contient en germe toute la belle théorie de saint Bonaventure sur l'Innascibilité, raison de la Paternité. C'est donc à saint Hilaire que la théologie latine doit le mot *innascibilis*. Mot heureux, qui s'oppose au mot *Unigenitus*, comme *Pater* s'oppose à *Filius*. Mot qui permet de multiplier les concepts distincts à l'égard des personnes divines, et, par conséquent, de pénétrer un peu davantage dans les approches du Mystère. Lorsqu'on se rappelle que le mot ἀγέννητος était l'arme la plus terrible de celui que saint Basile surnommait le « Philistin », et lorsqu'on voit saint Hilaire faire si bon usage contre les ariens du mot *innascibilis*, on pense à David demandant au grand prêtre le glaive de Goliath déposé derrière l'Ephod. « Il n'a pas son pareil, dit-il; donnez-le moi (2) ».

---

(1) S. Hilaire, in Psalmum 134, § 8.
(2) I Regum, XXI, 9.

CHAPITRE V

D'UNE EXPRESSION PARALLÈLE

§ 1. — Le mot « ἄναρχος » introduit par les Ariens.

Une des plus belles preuves qu'on ait données de la foi anténicéenne, est la ruse que l'arianisme a toujours été obligé d'employer pour masquer son blasphème. Nous venons de voir quel trouble avait causé le mot ἀγέννητος. Or Arius y accolait toujours un autre mot aussi amphibologique, savoir, le mot ἄναρχος. « Dieu, disait-il, est seul ἀγέννητος, seul éternel, seul ἄναρχος (1) ». Et encore : « Nous nommons Dieu ἄναρχος, à cause de Celui qui est devenu dans le temps. Le Dieu ἄναρχος a constitué le Fils Principe des choses devenues, et l'a adopté pour Fils après l'avoir fabriqué (2). » Puis, lorsqu'il eut été chassé par le saint évêque Alexandre pour ces odieux blasphèmes, il faisait entendre ces plaintes hypocrites : « Nous sommes persécutés parce que nous disons que le Fils a une origine et que Dieu est sans origine (3). »

---

(1) Cité par S. Athanase, *De Synodis*, § 16. — M. XXVI, col. 708.

(2) Ἀρχὴν τὸν Υἱὸν ἔθηκε τῶν γενητῶν ὁ ἄναρχος, καὶ ἤνεγκεν εἰς Υἱὸν ἑαυτῷ τόνδε τεκνοποιήσας. *Ibid.*, § 15. — col. 705.

(3) Διωκόμεθα δὲ ὅτι εἴπομεν· Ἀρχὴν ἔχει ὁ Υἱὸς, ὁ δὲ Θεὸς ἄναρχός ἐστι.

§ 2. — Les docteurs en lèvent l'amphibologie.

Les docteurs durent débrouiller cette odieuse amphibologie en distinguant dans le mot ἀρχή le sens de « commencement » et le sens de « principe. »

Saint Grégoire de Nysse le fait dans un passage où il signale le piège. Toutes les perfections absolues, dit-il, qu'on affirme du Père, on doit les affirmer du Fils.

« Il n'y a que pour le nom ἄναρχος qu'il faut distinguer, et nous ne le refusons pas au Fils, suivant toute acception. Cependant, que personne ne nous calomnie, comme si nous prétendions ἀγέννητος Celui qui est véritablement Fils; car nous déclarons qu'il n'est pas moins impie de le soutenir (comme les sabelliens), que de déclarer le Fils dissemblable (comme les ariens). Mais le mot ἀρχή étant amphibologique et se prêtant à plusieurs acceptions, je répète qu'il y a un sens suivant lequel on ne peut refuser au Fils la dénomination de ἄναρχος. En effet, lorsque par le mot ἄναρχος, nous désignons une hypostase qui ne procède d'aucune cause, nous confessons que ce titre est propre au Père seul. Mais dans tous les autres sens du mot ἀρχή, comme origine de la créature, du temps, de l'ordre; en tout cela nous proclamons que le Fils unique est au-dessus de toute ἀρχὴς, et que Celui par qui tout a été fait doit être conçu au-dessus de toute origine de la créature, au-dessus du concept du temps, au-dessus de la chaîne de l'ordre. Ainsi donc, au point de vue de l'hypostase, il n'est pas ἄναρχος; mais à tous les autres points de vue, il est ἄναρχος. Le Père est à la fois ἄναρχος et ἀγέννητος; le Fils est ἄναρχος

---

cité par saint Épiphane, *Advers. Hæres.* Hæres. 69, § 6. — M. XLII, col. 212.

comme nous venons de l'expliquer, mais il n'est pas ἀγέννητος (1). »

On le voit : la tactique des Pères fut la même pour les deux mots amphibologiques : rejeter le sens qui, tombant sur la substance, était contraire à l'ὁμοούσιος; accepter le sens qui, tombant sur l'hypostase, distinguait les personnes et condamnait le sabellianisme.

C'est ainsi que saint Grégoire de Nazianze dit :

« Nous n'appelons pas ἄναρχος le Fils ou le Saint-Esprit pour ne pas enlever au Père ce qui lui est propre. Ils sont οὐκ ἄναρχα et d'une certaine façon ἄναρχα; chose vraiment admirable! Οὐκ ἄναρχα au point de vue du principe; car ils procèdent de Dieu, bien que non après lui, comme la lumière procède du soleil; mais ils ne tombent pas sous le temps, car le temps qui coule serait plus ancien que ceux qui demeurent; le temps qui n'est rien, précéderait les substances (2). »

Nous ne serons pas étonnés que saint Hilaire qui a créé le mot *innascible* pour rendre ἀγέννητος, ait aussi créé le mot *ininitiable* pour rendre le mot ἄναρχος, et qu'il l'ait réservé pour désigner le Père. Ce mot bizarre revient plusieurs fois sous sa plume, non seulement lorsqu'il s'agit de traduire les auteurs grecs, mais jusque dans ses homélies aux fidèles de race latine. Citons seulement un passage de son traité de la Trinité, où sont réunis les deux mots : l'Église, dit-il,

« Novit unum *innascibilem* Deum, novit et unum unigenitum Dei Filium. Confitetur Patrem æternum et ab origine liberum : confitetur et Filii originem ab æterno : non ipsum ab

(1) S. Grég. de Nysse, *Contre Eunomius*, liv. I. — M. XLV, col. 396.
(2) *In laudem Heronis*, orat. XXV, § 15. — M. XXXV, col. 1220.

initio, sed ab *inimitiabili :* non per se ipsum, sed ab eo qui a nemine semper est; natum ab æterno, nativitatem videlicet, ex paterna æternitate sumentem (1), »

§ 3. — Raison de l'appliquer spécialement au Père.

Il y avait, d'ailleurs, pour les docteurs une autre considération qui les invitait à réserver au Père le nom de ἄναρχος. Le Fils s'est donné à lui-même le nom de principe ἀρχή. « Je suis, dit-il dans l'Apocalypse, A et Ω, le premier et le dernier, le commencement, ἡ ἀρχή, et la fin (2). » Dans le Livre *des Proverbes,* il s'est révélé comme l'*origine* , ἀρχή, des voies de Dieu, et saint Athanase a donné de ce titre de sublimes interprétations.

Il était donc utile de respecter cette dénomination du Fils, et de chercher pour le Père un titre qui correspondît au mot ἀρχή, comme ἀγέννητος s'oppose à γεννητός. Les ariens fournirent eux-mêmes l'expression désirée. Et voici comment saint Grégoire de Nazianze s'empare de cette expression pour lui donner un sens notionnel.

« Les propriétés des personnes, dit-il, ἰδιότητες sont les suivantes. Les notions et titres de la première sont d'être Père, ἄναρχος et ἀρχή : je dis ἀρχή en tant qu'elle est principe, source, lumière éternelle. Les notions de la seconde sont d'être Fils, de n'être pas ἄναρχος, mais d'être ἀρχή de toutes choses... Le Père est donc ἄναρχος, car il ne tient l'être ni d'un autre ni de soi-même. Le Fils, à ce point de vue qu'il procède du Père, n'est pas ἄναρχος, car le Père est ἀρχή du Fils, en tant que principe. Mais si vous parlez d'une origine de temps, le

---

(1) S. Hilaire, *De Trinitate*, lib. IV, § 6.

(2) Ἐγὼ τὸ Α καὶ τὸ Ω πρῶτος καὶ ἔσχατος, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος. Apoc., XXII, 13.

Fils, lui aussi, est ἄναρχος; car le Maître absolu du temps n'est pas soumis au temps (1). »

§ 4. — Le mot ἀρχή et les trois Personnes.

Saint Grégoire a donc fait servir le mot ἀρχή à distinguer le Père et le Fils. Mais il ne s'arrête pas dans cette voie, et il tire du même mot des appellations distinctives des trois Personnes divines. Transcrivons ce beau passage, d'autant plus important et solennel qu'il fait partie des adieux du grand évêque à son peuple :

« Pour tout résumer, dit-il, Celui qui est sans-principe, le principe, et Celui qui est avec-le-principe sont un seul Dieu : ἄναρχον, καὶ ἀρχὴ, καὶ τὸ μετὰ τῆς ἀρχῆς, εἷς Θεός. De celui qui est sans-principe, être sans-principe n'est pas sa nature, pas plus que être non-engendré : Οὔτε τοῦ ἀνάρχου τὸ ἄναρχον φύσις, ἢ τὸ ἀγέννητον. Car aucune nature ne consiste à ne pas être ceci, mais à être cela; la nature, la position de l'être, ce n'est pas la négation du non-être. De même, le principe n'est pas, par le fait qu'il est principe, séparé de celui qui est sans-principe. Car être principe n'est pas plus la nature de l'un qu'être sans-principe la nature de l'autre. Ces manières d'être concernent la nature sans doute, mais ne sont pas précisément la nature. De même encore, Celui qui est avec Celui qui est sans-principe et avec celui qui est le principe, n'est pas autre chose que ce que sont ceux-ci. Leurs noms maintenant :

Pour Celui qui est sans-principe, Père; pour Celui qui est principe, Fils; pour Celui qui est avec-le-principe, Saint-Esprit. A tous les trois une seule nature qui est Dieu : ὄνομα δὲ, τῷ μὲν ἀνάρχῳ, Πατήρ· τῇ δὲ ἀρχῇ, Υἱός· τῷ δὲ μετὰ τῆς ἀρχῆς, Πνεῦμα ἅγιον. Φύσις δὲ τοῖς τρισὶ μία, Θεός (2). »

---

(1) S. Grég. de Naz., orat. XX, § 7.

(2) S. Grég. de Naz., *Supremum vale*, orat. XLII, § 15.

ÉTUDE XVII

LE FILS UNIQUE

ÉTUDE XVII

LE FILS UNIQUE

CHAPITRE I

LA FILIATION.

§ 1. — La génération divine est mystérieuse.

On ne doit pas aller chercher dans les docteurs grecs de subtiles théories sur la génération du Verbe. En présence du gnosticisme arien, leur tactique était d'affirmer le dogme de la foi, et d'interdire à la raison toute indiscrète curiosité. Ce fut le temps de combattre, non de philosopher. Saint Augustin lui-même (on ne l'a peut-être pas assez remarqué), se comporta avec la même prudence. Il se garda d'introduire dans ses polémiques contre les hérétiques aucune des belles conceptions sur la Trinité, qu'il méditait au fond de son cœur et qu'il réservait à ses amis catholiques.

Qu'on lise les docteurs du quatrième siècle, on constatera qu'ils sont tout entiers à proclamer l'inscrutabilité du

mystère et à se moquer des impudents, tels qu'Eunomius, qui prétendaient s'introduire jusque dans le sein de Dieu, pour lui dérober ces secrets.

Saint Grégoire de Nazianze fustige avec une verve caustique les indiscrètes questions des ariens.

« Comment donc est-il engendré? demandes-tu. — Il n'y aurait, certes, rien de bien grand dans cette génération, si tu pouvais le savoir, toi qui ne sais rien de ta propre génération, ou du moins qui n'en connais qu'une petite chose dont tu as honte de parler. Et tu prétends tout connaître? Allons, mets-toi d'abord à l'étude, recherche et trouve les raisons d'aggrégation embryonnaire, de conformation anatomique, de liaison entre le corps et l'âme...

Explique-moi tout cela, ou ne raisonne pas sur la génération de Dieu. — Comment est-il engendré? Je le répète avec l'indignation que mérite une telle question : la génération de Dieu est honorée par le silence. C'est déjà beaucoup pour toi de savoir qu'il est engendré. Quant à l'intelligence du comment, nous ne l'accordons pas aux anges, et moins encore à toi.

Veux-tu que je t'explique le comment? Eh bien! c'est comme le savent le Père engendrant et le Père engendré. Le surplus est caché dans la nue, et se dérobe à ta myopie (1). »

Mais cette réponse de saint Grégoire n'est peut-être qu'une habileté de discussion, une sorte de fin de non-recevoir qui arrête les hérétiques indignes de nos mystères. Peut-être ouvrait-on davantage aux pieux fidèles les trésors de la science sacrée. Adressons-nous donc à saint Cyrille de Jérusalem, enseignant ses ouailles dans ses célèbres catéchèses.

---

(1) S. Grég. de Naz., *Theol.*, *III*, or. XXIX, § 8.

« Crois, dit-il, par la foi, que Dieu a un Fils, et ne te fatigue pas à connaître le comment. Car tu auras beau chercher, tu ne trouveras pas. Dis-moi d'abord ce qu'est celui qui engendre, et tu pourras ensuite me dire ce qu'il a engendré. Si tu ne peux concevoir la nature du générateur, ne t'épuise donc pas à scruter le mode de cette génération. Il doit suffire à ta piété de savoir que Dieu a un Fils unique, naturellement et uniquement engendré (1). »

Mais peut-être ne faut-il voir dans cette interdiction que la prudence d'un catéchiste qui enseigne les simples. Écoutons plutôt saint Hilaire qui s'adresse aux savants.

« Cette génération, dit-il, est le secret du Père et du Fils. Si quelqu'un impute à la faiblesse de son intelligence de ne pouvoir comprendre ce mystère, bien qu'il comprenne séparément les mots Père et Fils, il n'en sera que plus affligé d'apprendre de moi que je suis dans la même ignorance. Oui, moi, je ne sais, et je ne cherche pas, et je me console cependant. Les archanges ignorent, les anges n'ont pas entendu, les siècles ne contiennent pas, le prophète n'a pas compris, l'apôtre n'a pas interrogé, le Fils lui-même n'a rien dit à cet égard. Cessez donc de vous plaindre... Ne supporterez-vous pas d'ignorer la nativité du Créateur, vous qui ignorez comment les créatures sont engendrées? (2) »...

§ 2. — Ses caractères d'après l'Écriture.

Est-ce donc que les docteurs blâmassent tout pieux désir de nourrir la foi par la connaissance? Non pas : ils cherchent, eux aussi, quels sont les caractères de la mystérieuse génération; mais, pour se guider, ils recueillent ce

(1) S. Cyr. de Jérusal., *Catéch.* XI, § 19.
(2) S. Hilaire, *De Trinitate*, lib. II, § 9.

que Dieu en a dit lui-même. Saint Grégoire de Nysse a résumé ces recherches dans un passage véritablement didactique (1). Il annonce que, pour en finir avec les amphibologies d'Eunomius, il veut étudier une bonne fois toutes les significations du mot *genèse*, γέννησις. Ce mot signifie la provenance de quelque cause, τὸ ἐξ αἰτίας εἶναί τίνος. Mais on doit distinguer diverses sortes de causalités. Il y a d'abord ce qui provient de la matière et de l'art, ἐξ ὕλης καὶ τέχνης. Telles sont les constructions de maison, où l'art unit et dispose les diverses matières pour un but déterminé d'avance. Il y a ensuite ce qui provient de la matière et d'une nature, ἐξ ὕλης καὶ φύσεως (2). Ce sont les générations animales, dans lesquelles une nature se reproduit par le moyen de la matière qui subsiste dans les corps. Il y a ce qui provient d'une émanation matérielle, ἐξ ὑλικῆς ἀποῤῥοίας. Dans ce cas, le principe demeure tel qu'il est, et ce qui en découle le manifeste en soi-même. Citons le texte même de saint Grégoire.

« Il en est ainsi, dit-il, du soleil et du rayon, de la lampe et de son éclat, des aromates et de la qualité odoriférante qui en émane. Les principes demeurent en eux-mêmes sans diminution aucune, mais aussitôt qu'ils existent, ils ont une propriété physique émanant d'eux et les accompagnant inséparablement. Le soleil a son rayon, la lampe a son éclat, l'aromate a son parfum qui s'exhale dans l'air. Enfin il y a une autre espèce de génération. La cause en est immatérielle et incorporelle; mais la génération est sensible et se produit par des corps. Je veux parler de la parole engendrée de l'intelli-

(1) S. Grég. de Nysse, *Contr. Eunom.* lib. II. — M. XLV, col. 503 et suiv.

(2) Rappelons que le mot φύσις doit être entendu au concret.

gence, τὸν ἐκ τοῦ νοῦ γεννώμενον λόγον. Car l'intelligence qui est incorporelle en elle-même, enfante la parole par des organes sensibles. Telles sont les différentes *genèses*, γεννήσεις, que nous distinguons dans les choses. »

Après avoir établi cette classification des *genèses*, notre théologien dit que le Saint-Esprit les a toutes employées pour nous exprimer les mystères. Mais il fait observer avec subtilité, que le Saint-Esprit a toujours eu soin de ne rien dire qui pût rappeler le concours de la matière : ni temps, ni lieu, ni préparation de matière, ni emploi d'instruments. Ainsi, comparant la création à la première classe de *genèses* dont l'art est un des principes, le Psalmiste se contente de dire : *Ipse dixit et facta sunt, ipse mandavit et creata sunt.*

Pour exprimer la génération ineffable du Fils Unique, le Saint-Esprit emploie tous les autres modes de genèses; mais toujours en les dépouillant de tous leurs caractères matériels. Il nomme la deuxième Personne simplement Fils. Ainsi isolé, ce mot n'appelle aucune pensée matérielle, et n'évoque qu'un seul principe qui est une nature. Par ce mot, le propre rapport du Fils unique au Père céleste, et sa procession par voie de nature nous sont signifiés. Mais ce mode de genèse ne suffisant pas encore à nous bien faire connaître le mode d'existence du Fils unique, le Saint-Esprit emploie l'exemple de genèse par émanation matérielle, en l'appelant : « Splendeur de la gloire », « odeur du parfum », « vapeur de Dieu ». Ici encore, les dénominations sont toutes nues, sans aucune circonstance de temps, de lieu, de mutation; rien de matériel en un mot. Car il s'agit uniquement de nous faire comprendre que le Fils procède du Père, et lui est uni

sans séparation ni intermédiaire quelconque. Enfin après toutes ces dénominations, le Saint-Esprit nous a mieux encore révélé le mystère, en le comparant à la genèse du logos par l'intelligence. « Mais, dit notre docteur, de peur que, s'arrêtant au sens ordinaire du mot, on ne se figure le Fils comme un son vocal émis par le Père, le sublime saint Jean témoigne que le Logos existe substantiellement dans la suprême nature, et proclame cet oracle : *In Principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum.* Il est Dieu, il est lumière, il est vie, il est tout ce qu'est le Principe. » Il faut donc, conclut enfin saint Grégoire, qu'en entendant attribuer à Dieu quelqu'une des genèses d'ici-bas, on prenne dans chacune le caractère qui convient aux choses divines (1).

§ 3. — Sa raison formelle est la fécondité divine.

La citation précédente est d'un grand intérêt, parce qu'elle résume bien le rôle que les docteurs assignaient aux appellations scripturales. Tous ces noms, toutes ces comparaisons convergent vers le nom propre de chaque Personne. C'est toujours aux noms de Père et de Fils, que se ramène la polémique religieuse.

Les ariens accordaient que le Père est Dieu, et refusaient l'adoration au Fils. La tactique des docteurs était toute dictée par cette attitude : chercher dans les caractères mêmes de la paternité les caractères de la filiation, et rassembler tout le mystère dans cette unique proposition : « Dieu est Père, comme il convient à un Dieu ».

---

(1) Comparez la sentence d'Alexandre de Halès que j'ai rapportée tome II, p. 427.

Saint Damascène ne fait que résumer tous les enseignements de ses prédécesseurs, lorsqu'il écrit :

« Dieu est Père. Car il est impossible de supposer que Dieu soit privé de la fécondité naturelle. Or la fécondité consiste à engendrer de soi, c'est-à-dire de sa propre substance, son semblable en nature (1). »

Dans ce passage, la génération divine n'est point présentée comme l'opération spéciale de la faculté intellectuelle, mais bien comme l'opération de toute la nature, comme une opération partant du fond même de la substance considérée comme substance (2).

Cette fécondité de Dieu, cette procession par voie d'activité substantielle, telle est l'idée maîtresse de la théorie grecque au sujet du Fils. Les docteurs y trouvaient tout ce qui était nécessaire pour écraser l'hérésie. On peut lire, en particulier, tout le parti qu'en tire saint Grégoire de Nazianze dans ses fameux discours théologiques.

Dieu est Père, comme il convient à un Dieu; donc le Fils est éternel, il est Dieu, il est consubstantiel à son Père.

§ 4. — On en déduit l'éternité et la divinité du Fils.

Les ariens avaient mis en avant cet odieux logogriphe : « Il fut que le Fils n'était pas, ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν ». Les docteurs repoussaient un tel blasphème en disant : Le

(1) S. Damasc., *Foi orthod.*, liv. I, ch. VIII. — M. XCIV, col. 812.

(2) Nous avons rencontré la même pensée dans Alexandre de Halès et saint Bonaventure, qui, d'ailleurs, l'avaient puisée dans les Pères grecs.

Fils est éternel, car Dieu ne peut engendrer qu'éternellement. A ce sujet, saint Damascène fait remarquer la différence entre la génération et la création. Sans doute, soit en engendrant soit en créant, Dieu est immuable, mais les raisons en sont différentes.

« Puisque, dit-il, la génération est une *œuvre de nature et procède de la substance même de Dieu*, φύσεως ἔργον οὖσα, καὶ ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ προάγουσα, il faut nécessairement qu'elle soit sans commencement et éternelle. Sinon, l'engendrant subirait un changement, il y aurait Dieu antérieur et Dieu postérieur; Dieu s'accroîtrait. Quant à la création, elle est œuvre de volonté, donc elle n'est pas coéternelle à Dieu. Car il ne se peut que ce qui est amené du néant à l'être, soit coéternel à ce qui existe sans origine et toujours (1) ».

La divinité du Fils résulte aussi de sa génération. Les textes abondent, rappelant que, suivant la raison formelle de la génération, l'engendré et le générateur sont identiquement de même nature.

« Si Dieu, dit saint Épiphane, a réellement engendré un Fils, il est impossible que ce Fils ne soit pas semblable et égal à son Père. Car tout progéniteur engendre son semblable, non seulement son semblable, mais identiquement son égal. L'homme engendre l'homme, Dieu engendre Dieu (2). »

Saint Grégoire de Nysse, argumentant contre Eunomius sur le mot γέννημα, conclut :

« Le fruit du chêne ne s'appelle pas du vin : et les rejetons

---

(1) S. Damascène, *ibid.* — Col. 813. Comparez S. Grég. de Nysse, *contr. Eunom.*, lib. II. — M. XLV, col. 469.

(2) S. Epiphane, *Adv. Hæres.*, hæres. 76, § 61. — M. XLII, col. 525.

des vipères, comme dit l'Évangile, sont des serpents et non des brebis. Il est donc évident que l'appellation de Fils et de rejeton ne signifie pas une différence de nature... Tout ce qui subsiste en vertu d'une génération est absolument de même nature que ce dont il provient (1). »

§ 5. — Comment saint Grégoire de Nysse en déduit la consubstantialité.

Pour défendre le mot ὁμοούσιος défini par le concile de Nicée, les Grecs n'eurent garde d'oublier l'argument tiré de la génération. Saint Grégoire de Nysse ne put s'empêcher de le développer sous une forme philosophique, où l'on retrouve le réalisme dont il faisait profession.

Il s'agit de prouver que la même *usie* appartient, sans partage et simultanément, au Père et au Fils.

« En quoi donc, dit saint Grégoire, la génération divise-t-elle l' « usie »? Parmi les hommes, l'usie est la nature humaine. Parmi les animaux pris génériquement, c'est une nature brute; mais, en descendant aux espèces, dans les bœufs, les moutons et les autres brutes, l'usie se montre avec les différences spécifiques. Eh bien! parmi tous ces êtres, quelle est l' « usie » propre divisée par l'enfantement? Est-ce que la nature ne demeure pas entière dans chacun des vivants successifs? De même l'homme, lorsqu'il engendre de soi un homme, ne divise pas la nature, et celle-ci est tout entière et dans l'engendrant et dans l'engendré. Elle n'est pas arrachée ou expulsée de celui-là pour passer dans celui-ci, elle n'est pas mutilée dans l'un, parce qu'elle est complète dans l'autre; mais elle existe tout entière dans le premier et on la retrouve tout entière dans le second. En effet, avant que

(1). S. Grég. de Nysse *Contr. Eunom.*, lib. III. — M. XLV, col. 600.

d'engendrer, l'homme était un animal raisonnable, mortel, capable de pensée et de science. Et lorsqu'il a engendré cet autre homme, de façon qu'en celui-ci apparaissent tous les caractères de la nature humaine, le générateur n'a pas cessé d'être homme, parce qu'il a engendré un autre homme. Mais ce qu'il était avant celui-ci, il le demeure encore après, et par le fait qu'il a engendré de soi un homme, il n'a subi aucune diminution dans sa propre nature. Ainsi donc l'homme est engendré de l'homme, et la nature du générateur n'est pas divisée. Καὶ ἄνθρωπος μὲν ἐξ ἀνθρώπου γεννᾶται, καὶ ἡ τοῦ γεννῶντος οὐ μερίζεται φύσις. Et voici pourtant qu'Eunomius n'admet pas que le Fils unique, qui est dans le sein du Père, procède véritablement du Père, de peur de mutiler par l'hypostase du Fils unique l'inaltérable nature du Père (1)! »

Que si l'on suspecte dans cette doctrine un excès de réalisme, si l'on est porté à juger que saint Grégoire a confondu « l'universel » avec le « singulier », on peut relire saint Bonaventure pour apprendre comment le caractère de la nature divine est d'être à la fois « universelle » et « singulière » (2). Et d'ailleurs, on peut rendre inattaquable l'argumentation du docteur grec, en la complétant par l'argument suivant que j'ai exposé ailleurs.

Majeure : La génération exige que le générateur et l'engendré soient ὁμοούσιοι, du moins comme « substance seconde ».

Mineure : Or, en Dieu, il n'y a pas à distinguer entre la substance « seconde » et la substance « première ».

Conséquent : Donc, en Dieu, la génération exige que le générateur et l'engendré soient ὁμοούσιοι dans le sens

(1) S. Grég. de Nysse *Contr. Eunom.*, lib. II. — M. XLV, col. 492.
(2) Voy. *Étude XII*e, ch. II, § 3.

réel et concret, c'est-à-dire, qu'ils ne soient qu'une seule substance « première ».

§ 6. — Génération divine et génération humaine.

Saint Athanase n'aimait point les raisonnements d'une philosophie trop raffinée. Il frappait l'hérésie à coups de marteau, c'est-à-dire, par des arguments assez simples pour être compris des fidèles.

Dieu engendre, Dieu a un fils. Tel Père, tel Fils. Lorsque les ariens profanaient la génération divine par de grossières plaisanteries, il se contentait de les rappeler au sentiment de la dignité divine.

« Autrement, leur dit-il, s'opère la génération des hommes, autrement le Fils procède du Père, ἄλλως ἐστὶν ὁ Υἱὸς ἐκ τοῦ Πατρός. En effet, les rejetons des hommes sont des portions de leurs générateurs, puisque la nature même des corps n'est pas simple, mais fluente et composée de parties. Les générateurs perdent de leur substance, et la nourriture leur apporte un flot réparateur; voilà pourquoi les hommes deviennent successivement pères de plusieurs enfants. Mais Dieu, étant indivisible, est indivisiblement et sans mutation Père du Fils. Dans un être incorporel, il ne peut y avoir ni flux qui sorte ni flux qui entre, comme chez les hommes. Dieu étant simple par nature, est le Père d'un seul et unique Fils... C'est le Logos du Père, en qui il est possible de concevoir l'impassibilité et l'indivisibilité du Père. Car si le Logos des hommes est engendré sans passion ni division, combien plus encore celui de Dieu (1). »

---

(1) S. Athan., *De decretis Nicænis*, § 11. Voir aussi S. Damasc., *Foi orthod.*, liv. I, c. VIII. — M. XCIV, col. 814.

§ 7. — La génération parfaite et la consubstantialité.

Cet enseignement de saint Athanase conduit au dogme de l'homoousios, non plus par une voie « métaphysique » comme celle que suivait saint Grégoire de Nysse, mais par une voie « physique », c'est-à-dire, par l'étude de la génération telle que nous la connaissons.

On a comparé la transmission de la vie au mouvement d'une étincelle qui passe d'un flambeau allumé à un autre flambeau qu'elle allume. Cette étincelle faisait d'abord partie du premier feu. Elle sort de sa substance même, ἐξ οὐσίας. En sortant, elle reste ce qu'elle est; en se nourrissant, s'accroissant, devenant un second feu, elle demeure toujours ce qu'elle était dans son origine, je veux dire, quelque chose de la substance du premier feu.

Parlons sans figure et disons davantage. L'atôme vivant qui part du père, ἐκ πατρός, était d'abord dans le père, et du père, faisait partie de la substance du père, appartenait physiquement au père. Le voilà qui, détaché du père, est dans le fils et du fils, appartenant physiquement au fils. On doit donc dire en toute vérité que la génération consiste en ceci que le générateur constitue l'engendré en lui donnant une portion de sa propre et individuelle substance. Supposez que le générateur donne sans se priver; dans cette hypothèse, engendrant et engendré possèderont à la fois et substantiellement le même élément substantiel, ils seront *consubstantiels*, par rapport à cet élément commun.

Sans doute, cette supposition ne trouve point son application ici-bas. Les générations corporelles sont gros-

sières à ce point qu'on n'ose pas en parler sans une juste pudeur. Corporelles, elles participent à toutes les basses conditions de la matière : division de substance, portion qui se détache et qui n'est plus à celui qu'elle quitte, séparation des deux vies qui se nourrissent ensuite isolément l'une de l'autre.

Mais écartez de votre imagination et de votre esprit toutes ces nécessités inhérentes à la matière. Concevez une génération sans émanation ni séparation.

Dieu a un fils, lui-même nous l'a révélé; donc il engendre. — Il engendre? donc il sort de sa substance même, ἐκ τῆς οὐσίας, au moins un élément substantiel qui est dorénavant un fils. — Il sort de Dieu un élément substantiel? Mais la substance de Dieu est simple et n'est pas divisible en portion. Donc, s'il sort de Dieu un élément substantiel, la substance de Dieu sort tout entière et intégralement pour être fils. Donc le Fils de Dieu a identiquement la même substance que son Père : « Je n'ai pas dit : une substance semblable; je n'ai pas dit une substance spécifiquement la même; j'ai dit : la même et identique substance réelle et concrète (1). — Dieu donne toute sa substance?

Mais Dieu ne peut se vider de lui-même. En engendrant, il reste ce qu'il est substantiellement. Il donne sa substance sans en demeurer privé.

Donc, il y a à la fois un Père et un Fils, possédant substantiellement la même et identique substance, deux *consubstantiels*, ὁμοούσιοι, chacun est Dieu parfait, chacun

---

(1) Οὐκ εἶπον ὁμοιότητα, ἀλλὰ ταυτότητα. S. Damascène, col. 828.

est la substance même de Dieu ; mais il y a Dieu le Père et Dieu le Fils. — Ajoutons, pour être complet, que Dieu est essentiellement et éternellement Père, il est Père, en vertu d'une fécondité essentiellement en acte. Donc il lui est aussi essentiel d'être Père que d'avoir sa nature. Le concevoir comme Dieu avant de le concevoir comme Père est une infirmité de notre raison. Le concept qui doit être le premier de tous, pour être à sa vraie place ontologique, est le concept d'un Père.

Tel est, en résumé, la doctrine des Grecs, démontrant la consubstantialité du Fils, en s'appuyant sur la fécondité divine considérée dans son principe.

§ 8. — Comparaisons traditionnelles au sujet de la génération divine.

Parmi les œuvres de saint Athanase, il en est une qui présente un intérêt particulier au point de vue de l'histoire dogmatique. *La défense de l'évêque Denis* nous reporte au troisième siècle, et nous apprend quel était l'enseignement de saint Denis, soixante ans avant le concile de Nicée. Nous constatons ainsi que le mot, Τριάς, était déjà consacré pour désigner la Trinité, et que le mot ὁμοούσιος était déjà connu dans son sens orthodoxe. Mais ce qui nous importe en ce moment, c'est de rechercher quelles étaient les anciennes comparaisons choisies pour expliquer la génération divine. Car ces figures nous introduisent dans la conception même qu'on se faisait alors du mystère. Cette recherche, d'ailleurs, est facile, puisque saint Denis d'Alexandrie était attaqué, précisément pour certaines comparaisons dont les ariens abusaient. Pour le disculper, son illustre successeur n'eut

qu'à produire les œuvres entières de saint Denis, et surtout son apologie, dans laquelle ce saint homme rappelle, qu'auprès de comparaisons suspectes, il en avait proposé beaucoup d'autres qui affirmaient la consubstantialité du Fils au Père éternel. Saint Athanase cite « la vie engendrée de la vie,... la lumière brillante allumée par la lumière inextinguible (1). Il en résumé plusieurs autres dans cette phrase : « Ces comparaisons de la source et du fleuve, de la racine et du bourgeon, du souffle et de la vapeur, doivent faire rougir les ariens de toutes leurs calomnies » (2).

Je réserve à plus tard la comparaison de « la parole sortant du cœur », parce qu'elle sera l'objet d'une étude spéciale. Mais je ne puis omettre ici la comparaison tirée de « la splendeur du soleil », qui a été d'un si grand usage chez les écrivains postérieurs.

« Puisque le Fils, dit saint Denis, est la *splendeur de la lumière éternelle*, il est absolument éternel lui-même... Venons aux exemples. S'il y a soleil, il y a aube, il y a jour. S'il n'y a ni aube ni jour, c'est que le soleil n'est pas là. Si donc le soleil était éternellement présent, le jour serait sans fin. De fait, il n'en est pas ainsi : le soleil paraissant, le jour paraît; le soleil disparaissant, le jour disparaît. Mais Dieu est la lumière éternelle, sans commencement et sans fin. Donc éternellement existe devant lui et avec lui sa splendeur, qui n'a pas commencé d'être engendrée, et qui rayonne de lui éternellement (3). »

---

(1) S. Athanase, *De Sententia Dionysii*, § 18.
(2) *Ibid.*, § 22.
(3) *Ibid.*, § 15.

On est heureux de retrouver dans la haute antiquité chrétienne toutes les comparaisons familières aux docteurs qui sont venus plus tard. C'est là un bel exemple de l'esprit traditionnel qui a toujours guidé l'enseignement catholique.

§ 9. — Textes de Tertullien et de saint Hilaire.

Nous avons d'autres témoins de la tradition primitive. Voici d'abord Tertullien.

« Dieu, dit-il, a proféré la Parole, *protulit Deus Sermonem*, suivant que le Paraclet l'enseigne, comme la racine produit la tige, la source le fleuve, et le soleil le rayon. Car ces choses sont des projections des substances d'où elles procèdent. Je ne craindrai point d'appeler le Fils : tige de la racine, fleuve de la source, rayon du soleil. Toute origine s'ouvre au dehors, et tout ce qui sort d'une origine est un rejeton ; et c'est beaucoup plus vrai de la Parole de Dieu, dont le nom propre est Fils. Et cependant la tige ne se sépare point de la racine, ni le fleuve de la source, ni le rayon du soleil, comme la Parole ne se sépare point de Dieu. C'est pourquoi, suivant ces exemples, je professe qu'ils sont deux, savoir Dieu et sa Parole, le Père et son Fils. Car la racine et la tige sont deux choses, mais conjointes. La source et le fleuve sont deux déterminations (*species*), mais inséparables. Le soleil et le rayon sont deux formes, mais unies... (1).

Saint Hilaire a connu ces mêmes comparaisons. Mais il a eu soin de les corriger avec son exactitude sévère.

« Nous en avons averti souvent, dit-il : dans nos jugements sur l'unité de Dieu le Père et du Fils, on ne doit point introduire le vice des opinions humaines, ni supposer extension,

(1) Tertullien, *Contr. Praxeam*, c. VIII.

succession, écoulement, comme on les constate dans le ruisseau qui coule de la fontaine, dans le rameau qui est soutenu sur la racine, ou dans la chaleur que le feu disperse dans l'espace. Ces choses sont des prolongements inséparables de leurs supports plutôt qu'elles ne subsistent en elles-mêmes. La chaleur est dans le feu, le rameau dans l'arbre, le ruisseau dans la fontaine. Il y a donc là une seule et même chose, plutôt que deux subsistences dérivant l'une de l'autre. L'arbre n'est pas une autre chose que le rameau, le feu que la chaleur, et la fontaine ne peut être autre chose que le ruisseau. Tout au contraire, le Dieu Fils unique est, par une inénarrable nativité, Dieu subsistant, véritable fils du Dieu innascible, descendance incorporelle d'une nature incorporelle, Dieu vrai et vivant du Dieu vrai et vivant, Dieu inséparable du Dieu qui l'a engendré. C'est ainsi que la nativité, qui le rend subsistant, ne le fait point être d'une autre nature, et que la génération, qui lui transmet la substance, ne change point l'identité de cette substance en simple unité spécifique (1). »

(1) S. Hilaire, *De Trinitate*, lib. IX, § 37.

CHAPITRE II

DES NOMS DU FILS.

ARTICLE I

GÉNÉRALITÉS.

§ 1. — Des noms personnels.

Les noms sont des mots destinés à désiger des objets. Cette signification peut provenir d'une simple convention consacrée par la coutume. Ainsi en est-il d'un grand nombre de noms de choses ou de personnes. Platon, Aristote : noms de personnes. — Fer, cuivre, arbre : noms de choses. — Roi, général, soldat : noms de fonctions. — Père, fils, ami : noms de relations.

L'usage peut déterminer un nom commun à signifier spécialement une personne. Ainsi, dans une famille, « le père »; dans un régiment, « le colonel »; dans un royaume, « le roi », désignent spécialement un individu à l'exclusion des autres. Mais observez que cette translation d'un sens commun à un sens personnel ne vaut que pour le groupe particulier qui la connaît, et le même mot peut s'appliquer à des personnes différentes, suivant

les groupes ou les sociétés distinctes. Pour ne point citer des exemples que chacun devine d'avance, le nom « Grégoire le Grand » désigne deux personnages différents dans les églises grecque et latine. Pour nous il s'agit du pape saint Grégoire; pour les Grecs, il s'agit de saint Grégoire de Néocésarée.

Cette observation importante trouve son explication dans ce fait que le nom n'atteint l'objet qu'à travers un concept, et que le concept varie suivant les habitudes d'esprit.

§ 2. — Noms et titres personnels.

On peut présenter la même considération sous une autre forme, en distinguant entre les noms et les titres d'une même personne.

Dans nos sociétés modernes, un individu n'a qu'un nom propre, composé d'habitude d'un nom de famille et d'un ou plusieurs prénoms : Albert-François Durand. Ce nom caractérise son état civil, et ne s'applique qu'à lui. C'est là vraiment son nom personnel. Mais il peut avoir plusieurs titres ou qualifications : général de division, comte ou marquis, président de la commission des poudres. Autant de titres qui font connaître les fonctions et dignités du personnage, et qui, en certaines circonstances, peuvent servir à le désigner nommément. Je dis : « en certaines circonstances ». Par exemple : lorsque nous lisons, dans les mémoires du dix-septième siècle sur la cour de France, les expressions « Monsieur » ou « Madame » ou « Monsieur le Prince » ou « le grand amiral », nous savons que ces titres désignent exclusivement une personne,

et lui tiennent lieu de nom personnel. Mais un lecteur, qui ne serait point au courant des usages passés, ne verrait là que des titres ayant besoin d'une détermination plus complète.

Il résulte de tout ceci qu'en présence d'un nom employé à diverses époques, la critique doit se demander s'il n'a point pu se faire que certains auteurs aient considéré ce nom comme un nom personnel, et certains autres comme un titre qualificatif.

§ 3. — Des noms révélés.

Cette critique s'impose au théologien à l'égard des noms qui se rencontrent dans l'Écriture sainte, et la difficulté augmente, si l'on veut pénétrer dans l'intention même du Saint-Esprit. Que Dieu ait imposé à certains hommes des noms strictement personnels, on ne peut en douter, puisque l'Écriture le déclare formellement. *Non ultra vocabitur nomen tuum Abram, sed appellaberis Abraham.* (Gen., XVII, 5). — *Nequaquam Jacob appellabitur nomen tuum, sed Israel.* (Gen., XXXII, 28). — *Vocabis nomen ejus Joannes.* (Luc., I, 13). — *Vocabis nomen ejus Jesum* (Luc., I, 31).

C'est ainsi que le Sauveur changea le nom du prince des apôtres, et ce changement donne lieu à quelques réflexions utiles. Il ne suffit pas que dans l'Écriture une dénomination soit attribuée à une personne, pour qu'elle devienne par là même un nom personnel. Jésus-Christ dit à ses apôtres : *Vos estis sal mundi... vos estis lux mundi,* (Matth., V, 13, 14). Ce ne sont là que des qualificatifs exprimant les fonctions apostoliques. De même, lorsque le

Sauveur dit à Simon Bar-Jona : *Tu es pierre, et sur cette pierre, je bâtirai mon Église*, cette parole suffit pour établir la primauté; mais à la rigueur, on pourrait ne voir dans cette appellation qu'un titre de fonction. Aussi bien, le Saint-Esprit a pris soin de nous dire par deux fois que le Sauveur a véritablement changé le nom de l'apôtre. *Et imposuit Simoni nomen Petrus* (Marc., III, 16). — *Tu es Simon filius Jona, tu vocaberis Cephas, quod interpretatur Petrus.* (Joann., I, 42). Dans les cas précédents, il n'y a aucun doute possible. Mais lorsque l'Écriture est moins explicite, on peut hésiter sur la valeur exacte d'une appellation. C'est à la science théologique de rechercher si l'on est en présence d'un nom strictement personnel ou d'un simple qualificatif, et cette recherche pourra aboutir à des conclusions diverses, si l'on s'y engage avec des théories différentes. L'antiquité chrétienne nous fournit un remarquable exemple de cette hésitation et de cette variation. Dans saint Irénée et dans Théophile d'Antioche, la Sagesse, Σοφία, est regardée comme un nom propre du Saint-Esprit, qu'on oppose au Λόγος nom propre du Fils. Mais au quatrième siècle, le nom « Sagesse » désigne formellement le Fils dans les écrits de saint Athanase et de ses successeurs.

C'est ainsi encore que, primitivement, le mot « Dieu » était le nom propre et personnel du Père, et qu'après des luttes que nous avons étudiées, ce mot est devenu un nom commun aux trois Personnes.

§ 4. — Des noms du Fils.

Les considérations précédentes ont, peut-être, sem-

blé assez banales; mais elles avaient pour but d'assouplir l'esprit pour le préparer à une étude assez délicate.

L'Écriture sainte applique au Fils de Dieu un très grand nombre d'appellations ou de qualifications, sans nous indiquer explicitement la valeur qu'on doit leur attribuer.

Par exemple, Isaïe prédit : *Parvulus enim natus est nobis... et vocabitur nomen ejus : Admirabilis, Consiliarius, Deus, Fortis, Pater futuri sæculi, Princeps pacis.* S'agit-il là de noms formellement personnels, ou de simples titres de gloire? A la science théologique appuyée, bien entendu, sur la tradition, de décider la question. Autre exemple : saint Paul écrit : *Qui est imago Dei invisibilis* (Coloss., I, 15), et ailleurs : *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam* (I Cor., I, 24). Image, vertu, sagesse : sont-ce là des noms personnels ou des qualificatifs? A la théologie encore de discuter ces appellations.

On voit à quel travail nous devons nous livrer. Il s'agit d'étudier quelle fut l'attitude des Pères de l'Église vis-à-vis des dénominations scripturales appliquées au Fils de Dieu. Et les généralités précédentes doivent nous faire prévoir que les interprétations ont pu différer, suivant les temps et les conceptions en vogue.

Pour plus de clarté, je rappellerai d'abord quelle est à cet égard la théorie scolastique. J'ai agi de même dans plusieurs autres circonstances. Faut-il pour la centième fois, rappeler aux esprits inquiets, que cette comparaison n'est point une critique, mais un simple rapprochement, comme on met côte à côte deux couleurs semblables, pour mieux distinguer la nuance de chacune?

ARTICLE II

THÉORIE SCOLASTIQUE.

—

§ 1. — Noms propres des divines personnes.

Pierre Lombard avait signalé la question des appellations personnelles, en comparant certains textes de saint Hilaire, de saint Ambroise et de saint Augustin (1). A la suite du Maître, la scolastique s'exerça à opérer un classement parmi ces dénominations, et à distinguer les noms « propres » et les noms « appropriés ».

Saint Thomas définit un nom « propre », de la manière suivante :

« Le nom propre d'une personne quelconque est le nom par lequel cette personne est distinguée de toutes les autres (2). »

Or, dès la plus haute antiquité, certains noms ont toujours été consacrés à signifier une personne divine en particulier. La scolastique n'eut donc qu'à dresser la liste de ces appellations traditionnelles.

Le Père est désigné par deux noms « propres » : un positif, *Père;* un négatif, *Innascible.* Le Fils a trois noms propres : *Fils*, *Image, Verbe.* Le Saint-Esprit a trois noms propres : *Esprit-Saint*, *Don, Amour.* Je dois dire, en passant, que ce dernier nom du Saint-Esprit ne se ren-

---

(1) P. Lombard, *Sentent.,* I, distinct. 31.
(2) S. Thomas, I, q. 33, a. 2.

contre que dans l'école augustinienne, et fut inconnu aux Grecs. Mais nous ne nous occupons ici que de la scolastique.

§ 2. — Raisons de ces noms.

Une fois dressée la liste des noms personnels, il entre dans le rôle du théologien de légitimer chacun d'eux. Or, Boèce fournit à cet égard la règle suivante : « Tout nom personnel d'une personne divine signifie une relation » (1).

La raison de cette règle est facile à saisir.

En effet, chaque personne divine est une relation subsistante. Donc un nom ne peut la faire connaître sinon en signalant une relation.

L'application de cette règle est immédiate pour les deux noms « Père » et « Fils ». Saint Thomas explique les autres en faisant appel à la théorie psychologique. Un *Verbe* procède de l'intelligence; une *image* contient un rapport à l'original, et le verbe est l'image de l'objet pensé. L'*amour* procède de la volonté, le *don* le plus parfait est celui de l'amour. Enfin le nom « Saint-Esprit » exprime la communauté amoureuse des deux autres personnes, et l'idée de souffle rappelle l'amour (2).

Saint Bonaventure ne parle point autrement que saint Thomas. Leur accord est complet au sujet du Saint-Esprit, puisque ces deux docteurs le font procéder par voie d'amour.

---

(1) « Omne nomen ad personas pertinens relationem significat » *De Trinit.*, cap. V. cf. S. Thom. I, q. 29, art. 4, *sed contra.*

(2) S. Thomas, I, qq. 36, 37, 38.

Au sujet du *Verbe*, on constate dans leurs explications, bien semblables cependant, des nuances qui répondent à leurs théories de la filiation divine. Le docteur angélique dit simplement :

« Verbe est le nom propre du Fils, parce que ce mot exprime une certaine émanation de l'intelligence » (1).

Le docteur séraphique ramène d'abord l'idée de verbe à l'idée de fécondité.

Verbe, dit-il, signifie un concept; être conçu est identique à être engendré; être engendré est une caractéristique personnelle; donc Verbe est un nom personnel du Fils » (2).

§ 3. — Observation.

Avant d'aller plus loin, distinguons bien entre l'affirmation qu'un nom est personnel, et l'explication de cette application exclusive.

C'est à l'Écriture qu'il faut s'adresser pour reconnaître les noms propres des divines personnes. Car il dépend de Dieu de prendre le nom qui lui plaît.

Pour démontrer que les trois noms « Père, Fils, Saint-Esprit », sont personnels, saint Thomas s'appuie sur le texte de saint Jean : *Tres sunt qui testimonium dant in cœlo, Pater, Verbum et Spiritus Sanctus* (3).

Aucun ancien docteur n'a invoqué ce texte, mais tous s'appuient sur la parole du Sauveur : *Baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.*

---

(1) Id., I, q. 34, a. 2.
(2) S. Bonav. I *Sentent.*, dist. 27, q. 1. Fundamenta.
(3) S. Thomas, I, q. 36, a. 1.

Pour démontrer que le Verbe est un nom personnel du Fils, saint Bonaventure s'appuie sur l'évangile de saint Jean :

« Saint Jean, dit-il, a exprimé l'incarnation dans une formule très élégante : *Verbum caro factum est.* Or l'union n'a été faite que dans la personne du Fils. Donc *Verbe* n'exprime que la personne du Fils (1). »

La constatation des noms personnels est donc affaire d'autorité. Mais leur explication est affaire de raison, et il est tout naturel que le théologien emploie à cet usage le système qu'il a adopté pour rendre compte des processions divines par voie de similitude ou d'analogie. On aurait donc tort de s'appuyer sur ces explications théoriques d'un nom révélé, pour en conclure que la théorie elle-même fait partie de la révélation. La preuve en est que chaque théorie ne se trouve pas également à l'aise pour expliquer tous les noms personnels. Saint Thomas ramène le nom « Fils » au nom « Verbe » ; saint Bonaventure ramène le nom « Verbe » au nom « Fils » ; tous les deux éprouvent la même difficulté que saint Augustin à expliquer le nom « Saint-Esprit ». Tant il est vrai que toutes les analogies du mystère sont défaillantes et incapables de nous instruire sur le mode intime des processions divines.

§ 4. — Des appropriations.

A côté des noms qui ont un caractère relatif, on trouve dans l'Écriture certaines dénominations person-

(1) S. Bonav. I, distinct. 27, q. 1, Fundamenta.

nelles qui répondent à des perfections absolues. Saint Thomas cite comme exemple le texte de saint Paul : *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam.* Plus loin, il cite encore la parole du Sauveur : *ego sum via, veritas et vita.* Comment se fait-il que le Fils soit spécialement désigné par des perfections essentielles à la divinité et communes aux trois personnes? La théorie des « appropriations » a pour but de répondre à cette question, et voici comment saint Thomas l'expose avec sa clarté ordinaire :

« Il convient, dit-il, d'*approprier* aux personnes les attributs essentiels, pour une plus grande manifestation des choses de la foi. En effet, bien que la trinité de personnes ne puisse être démontrée par la raison, il convient cependant de l'expliquer par des choses plus manifestes. Or les attributs essentiels sont plus manifestes à notre raison que les propriétés personnelles, puisque des créatures que nous connaissons, nous pouvons parvenir avec certitude à la connaissance des attributs essentiels, mais non à la connaissance des propriétés personnelles. De même donc que, pour manifester les personnes divines, nous usons des vestiges ou des images que nous trouvons dans les créatures, de même nous employons les attributs essentiels pour le même usage. Et cette manifestation des personnes par les attributs essentiels s'appelle *appropriation* (1). »

Cette explication rattache les appropriations aux théories rationnelles de la Trinité. Le mystère ne nous est connu que par révélation. En nous éclairant avec les données de foi, nous allons chercher dans les créatures

(1) S. Thomas, I, q. 39, a. 7.

quelque vestige ou quelque image du mystère. Nous épurons ce vestige et surtout cette image pour nous aider à concevoir de quelque manière ce qui est inconcevable. Ainsi naissent les théories rationnelles de la Trinité. Mais pourquoi ne nous adresserions-nous pas à des concepts plus sublimes? Pourquoi, laissant les sciences physiques, ne nous adresserions-nous pas à la plus haute des sciences rationnelles? Pourquoi ne demanderions-nous pas à la raison ce qu'elle connaît des choses divines, pour nous aider à concevoir les mystères que la foi nous révèle? L'appropriation n'est pas autre chose qu'un emploi de la théodicée rationnelle au service de la théologie dogmatique.

Il en est donc des « appropriations », comme des systèmes. Un nom « par appropriation » n'est pas une donnée nouvelle qui révèle une propriété personnelle. Son rôle se borne à la rappeler, à la faire concevoir d'une façon conforme aux habitudes de notre raison. Aussi bien, les appropriations d'un même nom peuvent varier, suivant les points de vue où l'on se place (1). Comme les théories, elles ont quelque chose de systématique.

§ 5. — Première sorte d'appropriations.

Une première sorte d'appropriations consiste dans le groupement de trois noms dont les relations mutuelles rappellent l'ordre des Personnes divines. Saint Bonaven-

(1) « Nec est inconveniens ex diversis considerationibus idem modo appropriare uni, modo alii, cum æqualiter conveniant tribus » S. Bonav., *Sent.* I, dist. 34, dub. 7.

ture va même jusqu'à dire que les seuls noms appropriables sont ceux qui contiennent une raison d'ordre et d'origine (1).

Il donne comme exemple les trois noms de « Puissance, Sagesse, Bonté », et il explique ce groupement à la façon de Richard de Saint-Victor.

« Quia Pater a nullo est, et Filius a Patre, et Spiritus Sanctus ab utroque; et hujusmodi ordo attenditur in potentia et sapientia et bonitate : ideo patet ratio appropriandi (2). »

Saint Thomas explique le même groupement par la théorie psychologique. Le Père est « Puissance », parce qu'il est le principe. Le Fils est « Sagesse », en tant qu'il est le Verbe. Le Saint-Esprit est « Bonté », parce qu'il est amour (3). Au même endroit, le docteur angélique explique plusieurs groupements proposés par saint Hilaire ou saint Augustin, il s'occupe aussi de la formule : *ex ipso, per ipsum, cum ipso.*

L'office romain de la sainte Trinité contient quelques groupements qui sont comme des mosaïques antiques encastrées dans une construction plus récente (4). Je citerai, en particulier, cette antienne du troisième nocturne. « *Charitas Pater est, gratia Filius, communicatio Spiritus sanctus, o beata Trinitas* ». Il semble difficile d'expliquer cette appropriation par la théorie augustinienne.

---

(1) S. Bonav. *Sent.* I, dist. 34, q. 3.

(2) *Ibid.*

(3) S. Thomas, I. q. 39, a. 8.

(4) J'engage les érudits à rechercher si cet office n'est point d'origine espagnole, ou même d'importation orientale.

§ 6. — Seconde sorte d'appropriations.

La difficulté est plus grande, lorsqu'on se trouve en face d'une dénomination isolée, sans rien qui dénote une relation. Par exemple : « Père tout-puissant ». Saint Bonaventure déclare nettement que, dans ce cas, il n'y a aucune raison objective à l'appropriation, mais uniquement une raison subjective, en ce sens que le nom est attribué spécialement à une personne, pour redresser une erreur qui pourrait surgir dans notre esprit au sujet de cette personne (1).

Le docteur séraphique ne fait en cela que suivre l'auteur classique de son temps. Le Maître des sentences nous dit gravement que l'Écriture nomme le Père *puissant*, pour nous ôter de l'esprit tout soupçon de vieillesse sénile, et qu'elle nomme le Fils *sage*, pour que nous ne pensions pas à un enfant encore ignorant (2).

Saint Thomas était trop scrupuleux pour négliger de rapporter et de prendre en bonne part cette explication du Maître; mais il avait un trop grand génie pour s'en contenter. Il admet donc une raison objective aux appro-

(1) « Si quantum ad significatum, cum illud sit commune, et omnibus conveniat personis per indifferentiam, non convenit appropriari ratione sumpta a parte rei : appropriatur tamen ratione sumpta a parte intellectus nostri, propter errorem amovendum ». S. Bonav. *Sent.* I, dist. 34, q. 3.

(2) « Ex antiquitate in patre defectus, ex posteritate in filio imperfectio sensus solet notari. Ideo occurrit Scriptura dicens *Patrem potentem*, ne videatur prior Filio et ideo minus potens, et *Filium sapientem*, ne videatur posterior Patre et ideo minus sapiens. » Lomb. I *dist.* 34.

priations de cette sorte, et il va la chercher dans la théorie psychologique.

« Possunt manifestari personæ divinæ per essentialia attributa dupliciter. — Uno modo, per viam similitudinis : sicut ea quæ pertinent ad intellectum, appropriantur Filio, qui procedit per modum intellectus, ut Verbum. — Alio modo per modum dissimilitudinis, sicut potentia appropriatur Patri, ut Augustinus dicit, quia apud nos patres solent esse propter senectutem infirmi, ne tale aliquid suspicemur in Deo (1). »

§ 7. — Examen de cette théorie.

Une théorie, soutenue par les docteurs que j'ai cités, est nécessairement légitime, savante et digne de tous les respects. On y reconnaît la méthode scolastique de viser l'unité de substance avant la triplicité de personnes. C'est ainsi que saint Thomas dans la réponse à une objection, dit : « licet essentiale attributum secundum rationem propriam sit prius quam persona secundum modum intelligendi, tamen... » (2).

C'est là une visée très légitime, et l'on admire comment l'appropriation trouve le moyen de rappeler la pluralité de personnes jusque dans la contemplation de l'unité de nature. On dirait d'une étoffe dont la couleur est uniforme, mais qu'on peut faire chatoyer à la lumière. Le seul reproche que je trouve à lui faire est son emploi trop facile. Elle permet de se débarrasser par un mot de certains textes qu'on rencontre dans l'Écriture, dans les symboles ou

(1) S. Thomas, I, q. 39, a. 7. Au sujet de la référence de saint Augustin voir la note de Franzelin, thèse 13.

(2) *Ibid.* ad 3^{um}.

dans les Pères. Il en est tout à fait comme du sens *accommodatice*, qui peut être légitime, mais dont certains exégètes ont étrangement abusé.

Mais, pour nous, la question n'est pas là. Si j'ai étudié la théorie scolastique des appropriations, c'est afin de la bien connaître avant de la rechercher dans la patristique grecque. Sans doute, nous sommes certains que les docteurs orientaux l'eussent acceptée comme parfaitement légitime. Sans doute encore, il est facile de rencontrer dans leurs écrits des passages qui concordent avec le langage scolastique. Mais la question intéressante est de rechercher s'ils ont connu cette théorie d'une manière explicite et formelle, s'ils ont classé les appellations scripturales, en distinguant les noms personnels et les noms appropriés. Que cette classification soit un progrès théologique, c'est là une question de théologie rationnelle. La théologie positive ne s'inquiète que de faire connaître exactement la doctrine des Pères.

Laissons donc de côté tout parti pris. Oublions l'enseignement que nous avons reçu, et jetons-nous dans la lecture des Grecs, comme s'ils étaient les premiers à nous instruire.

ARTICLE III

THÉORIE GRECQUE.

§ 1. — Enseignement de saint Grégoire de Nazianze.

Le docteur de Nazianze a mérité le titre de Grégoire le théologien, à cause de la sûreté et de la précision de sa

doctrine. Or il a traité la question des noms divins dans un de ces discours surnommés « théologiques », et il l'a fait à propos de la dogmatique qui concerne le Fils de Dieu. Nous ne pouvons donc mieux faire que de nous adresser à lui, pour connaître du premier coup la théorie parfaite de ces noms.

Après avoir réfuté les objections ariennes contre la divinité du Fils, il annonce la seconde partie de son discours.

Il est peut-être convenable, dit-il, de ne point nous arrêter là, et de ne point laisser sans explications les dénominations du Fils, τὰς προσηγορίας τοῦ Υἱοῦ. Elles sont nombreuses, et répondent aux nombreuses conceptions qui concernent le Fils. Nous allons donc expliquer de chacune ce qu'elle veut dire, et montrer le mystère des noms. — Mais partons d'un principe. Le Divin est innommable. τὸ Θεῖον ἀκατονόμαστον. Aucun esprit ne peut embrasser la nature de Dieu, aucune voix l'exprimer.

« Mais nous nous servons des choses qui le concernent pour esquisser les choses qu'il est en lui-même, ἐκ τῶν περὶ αὐτὸν σκιαγραφοῦντες τὰ κατ' αὐτόν, et nous formons ainsi de lui une image pâle, faible et composée de traits distincts. Pour nous, le parfait théologien n'est donc pas celui qui a trouvé le tout, puisqu'aucun lien ne peut enserrer le tout, mais bien celui qui s'est formé une meilleure image, et qui se représente la vérité sous une meilleure apparence ou esquisse, peu importe le nom. »

Notre orateur étudie ensuite les noms « Être et Dieu ». Il reconnaît que ces noms désignent l'usie divine. Mais il

(1) S. Grég. de Nazianze, orat. xxx, §§ 16 et 17.

incline à voir dans le second un nom relatif à la providence, comme les noms « Omnipotent, Roi, Seigneur... » Ensuite il dit :

« Ce sont là les noms de la divinité ; ils sont communs aux trois personnes. Quant au nom propre de celui qui est sans origine, c'est PÈRE, ἴδιον δὲ τοῦ μὲν ἀνάρχου, Πατήρ ; de celui qui a été engendré sans commencement, c'est FILS ; de celui qui, sans être engendré, procède ou provient, c'est le Saint-Esprit ».

Puis, quittant ce thème général :

« Mais venons, dit-il, aux appellations du Fils, ἐπὶ τὰς τοῦ Υἱοῦ κλήσεις, puisque c'est l'objet de ce discours (1). »

« Il me semble qu'il est appelé *Fils* parce qu'il est de même usie que le Père ; non seulement cela, mais il en procède... — *Logos*, parce qu'il est au Père comme le logos à l'esprit ; non seulement à cause de l'immatérialité de la génération, mais encore à cause de sa contiguïté et de son caractère manifestateur... — *Sagesse*, comme la science des choses divines et humaines... — *Vérité*, comme étant un par nature et non multiple, car la vérité est une, et la fausseté est multiforme ; et de plus comme le pur cachet du Père, et son empreinte très véritable. — *Image*, comme consubstantiel, et que le Père n'est pas de lui, mais lui du Père... — *Lumière*, comme la clarté des âmes purifiées par la raison et la vertu. — *Vie*, parce qu'il est lumière... — *Justice*, parce qu'il distribue suivant les mérites... *Sanctification*, en tant que pureté afin que le pur soit reçu dans la pureté. — *Rédemption*, en tant qu'il nous délivre du péché... *Résurrection*, en tant qu'il nous ressuscite (2)... »

Voilà, conclut saint Grégoire, les noms qui convien-

(1) *Ibid.* § 19.
(2) *Ibid.* § 20.

nent au Fils, « en tant qu'il est au-dessus de nous et pour nous ». Ensuite viennent les noms relatifs à son humanité : *homme*, *Fils de l'homme*, *Christ*, *Voie*, *Porte*, *Pasteur*, etc., que notre docteur explique les uns après les autres.

§ 2. — Discussion de cet enseignement.

Le discours précédent nous fournit la doctrine grecque des noms divins, au moment où la théologie de la Trinité était parvenue à l'apogée de sa perfection en Orient. Nous avons donc grand intérêt à le méditer attentivement.

1° J'y remarque d'abord une distinction entre les choses qui concernent Dieu, qui l'entourent, pour ainsi parler, τὰ περὶ Θεόν et les choses qui sont son essence, qui sont formellement Dieu, τὰ κατὰ Θεόν. Ces dernières sont impénétrables à la raison, et nous ne pouvons atteindre Dieu que par ses relations avec nous. Il en résulte que tous nos concepts ne sont que des images et que les noms que nous pouvons donner à Dieu ne lui conviennent que par analogie, et n'atteignent point la formalité divine elle-même.

2° Saint Grégoire distingue ensuite entre les noms communs à la divinité et les noms propres des divines personnes. Mais il semble qu'il ne reconnaisse à chaque personne qu'un seul nom propre, ἴδιον ὄνομα, Père ou Fils ou Saint-Esprit. Les autres dénominations sont de simples appellations, κλήσεις. Nous ne trouvons ici ni la distinction scolastique entre les noms « propres » et les noms « appropriés », ni les discussions subtiles qu'entraîne cette distinction.

3° Ces « appellations » très nombreuses nous sont toutes fournies par l'Écriture, afin de nous instruire sur ce qui concerne le Fils, τὰ περὶ αὐτόν. Vous me direz que la plupart sont de simples « appropriations », et que rien dans le texte de saint Grégoire ne s'oppose à ce qu'on en juge ainsi. Je n'y contredis pas; mais je vous ferai remarquer que notre docteur place, en tête de ces « appellations », les mots *Fils* et *Logos*, et qu'il en parle comme des mots *Sagesse* et *Vérité*. Je puis donc vous accorder que notre Grec n'aurait point condamné la théorie latine des appropriations; mais vous devez m'accorder à votre tour que cette théorie ne semble pas s'être présentée à sa pensée. Demeurons donc dans la même situation d'esprit que les auditeurs de ce discours. Aucun nom ne peut nous faire connaître l'intime réalité du Fils, τὸ κατ' αὐτόν. Tous les noms révélés imposent à notre foi des concepts qui le concernent, τὰ περὶ αὐτόν. Avant tous les autres, le nom *Fils*, que l'Écriture lui donne pour nom propre. Ensuite de nombreuses appellations qui nous révèlent sa divinité, sa consubstantialité, la spiritualité de sa génération, ses relations avec le Père et ses bienfaits à notre égard.

Il nous reste à montrer que cette situation d'esprit a été générale en Orient, et que tous les docteurs grecs ont parlé comme Grégoire le Théologien.

§ 3. — Origène.

C'est presque toujours à ce puissant génie qu'il faut remonter pour trouver la source des théories grecques. Il traite ex professo la question actuelle au commencement de ses *commentaires sur saint Jean*. Citant le texte d'Isaïe :

quam pulchri sunt pedes evangelizantium bona, il l'interprète des apôtres qui ont fait connaître Jésus (1).

« Et que personne, dit-il, n'admire que nous entendions Jésus par ce nom pluriel : *bona*. Car si nous examinons les choses que signifient les noms du Fils de Dieu, nous connaîtrons que Jésus est ces *biens nombreux* que font connaître les évangélisateurs. Un premier bien est la *vie*, or Jésus est la vie. Un autre bien est la *lumière* du monde, la lumière véritable, et la lumière des hommes; or le Fils de Dieu est appelé tout cela. Un autre bien, que la pensée distingue de la vie et de la lumière, est la *vérité*. En outre, un quatrième bien, est la *voie* qui conduit à la vérité. Or, notre Sauveur nous enseigne qu'il est lui-même toutes ces choses : *Ego sum via, veritas et vita*. Mais comment ne serait-ce point un bien que de ressusciter, et le Seigneur dit : *Ego sum resurrectio*. Et la *porte*, par laquelle on pénètre dans la suprême félicité, est un bien; or le Christ dit : *ego sum ostium*. Et que dire de la *sagesse*?... C'est encore un bien, cette sagesse de Dieu qu'avec les autres biens annoncent ceux dont les pieds sont beaux. Mais la *puissance* de Dieu doit être inscrite comme un huitième bien; or elle est le Christ. Il ne faut point passer sous silence le *Logos* qui est, après le Père, Dieu de toutes choses; car ce bien n'est inférieur à aucun bien. Bienheureux sont donc ceux qui possèdent tous ces biens, après les avoir reçus par la prédication de ceux dont les pieds sont si beaux... Qui hésite à déclarer que la justice-même soit un bien, et la sanctification-même, et la rédemption-même (2)? Voilà cependant les choses qu'annoncent ceux qui annoncent Jésus, lorsqu'ils disent qu'il est la justice procédant de Dieu, et la sanctification et la rédemption (3). »

---

(1) Origène, *in Joann.* tom. I, § 10.

(2) Remarquez ces mots : αὐτοδικαιοσύνη καὶ αὐτοαγιασμὸς καὶ αὐτοαπολύτρωσις.

(3) *Ibid.* § 11.

Origène s'étend encore longuement sur la même question, lorsqu'il entreprend l'interprétation du premier verset de l'évangile.

« Voyons avec plus d'attention, dit-il, quel est ce Logos qui est dans le Principe. Souvent il m'est arrivé d'admirer comment en agissent certaines gens qui veulent croire dans le Christ. Ils passent sous silence les innombrables noms du Sauveur; ou, s'ils en font mention, ils prétendent que ce ne sont point des noms propres, mais de simples tropes, μεταλαμβάνουσιν οὐ κυρίως ἀλλὰ τροπικῶς ταῦτα αὐτὸν ὀνομάζεσθαι. Quant à l'appellation Logos, ils s'arrêtent à elle seule, comme s'ils croyaient que le Christ est seulement Logos, et ils ne cherchent point dans les autres dénominations le sens exprimé par le mot Logos. J'ai dit que j'admirais une telle sottise; je vais expliquer clairement d'où vient mon admiration (1). »

Ce passage est important, à plus d'un titre. Nous aurons à y revenir. Je me contente d'observer qu'Origène repousse la facile manière d'expliquer par des « tropes » les noms que l'Écriture donne au Fils.

§ 4. — Saint Athanase.

Il est assez de mode pour quelques théologiens de froncer le sourcil lorsqu'on leur cite Origène.

Du Maître passons donc à son disciple dont on ne puisse récuser l'autorité.

Saint Athanase se trouvait vis-à-vis d'ariens qui accordaient que le Christ est le Logos de Dieu, mais qui niaient que ce Logos fût véritablement Fils de Dieu. J'emprunte à la réfutation du saint docteur le passage suivant, qui nous

(1) *Ibid.* § 23.

montre comment il mettait sur le même rang, les nombreuses dénominations scripturales de la seconde Personne.

« Le Fils de Dieu, dit-il, comme on peut l'apprendre des Écritures elles-mêmes, est de Dieu le logos, la sagesse, l'image, la main, la puissance. Car il n'y a qu'un seul engendré, et toutes ces choses servent à connaître la génération divine. Si vous dites : le *Fils*, vous manifestez qu'il procède de Dieu en nature. Si vous pensez au *Logos*, vous jugez encore qu'il procède du Père, et de plus qu'il en est inséparable. En disant la *Sagesse*, vous ne concevez point quelque chose venue du dehors, mais bien une chose procédant de Dieu et demeurant en Dieu. Si vous nommez la *main* et la *puissance*, vous dites le propre de la substance. Enfin si vous dites l'*image*, vous signifiez le Fils. Car qui peut être semblable à Dieu, sinon sa progéniture?... David, sachant que la *main* est la *sagesse*, a chanté dans ses psaumes : « *Omnia in sapientia fecisti...* » Jean, reconnaissant que la *main* et la *sagesse* sont le *logos*, a dit dans son évangile : « *In principio erat verbum...* » L'apôtre, considérant que la *main*, la *sagesse*, le *logos* sont le *Fils*, a dit : « *Multifariam mirisque modis...* » Le même apôtre, sachant que le *logos*, la *sagesse*, le *Fils* sont l'*image* du Père, a dit dans l'épître aux Colossiens : « *Gratias agentes...* (1) »

§ 5. — Saint Basile.

Jusqu'ici nous n'avons rencontré qu'une simple énumération des appellations du Fils. L'esprit d'analyse, si remarquable dans saint Basile, va établir un ordre méthodique dans cette multiplicité. Ce docteur distingue donc trois classes de noms. Les uns ont pour but d'affir-

(1) S. Athanase, *De decretis Nicænis*, § 17.

mer la divinité du Fils. Ce sont évidemment les noms qui expriment les attributs absolus de la divinité. Les autres désignent les propriétés personnelles, que saint Basile appelle les caractéristiques de la nature, τὰ τῆς φύσεως χαρακτηριστικά, c'est-à-dire, ce qui enclôt la nature dans une personne déterminée par certains caractères. Enfin la troisième classe réunit les noms qui désignent le Christ par ses bienfaits à notre égard. Cette classification est contenue dans le texte suivant :

« Nous constatons, dit-il, que l'Écriture ne nous offre point le Fils sous un seul nom. Elle ne se contente pas des noms qui manifestent sa divinité et sa majesté; mais elle emploie aussi des mots qui sont des caractéristiques de la nature. En effet, elle sait dire que le nom du Fils est au-dessus de tout nom, et dire qu'il est le Fils véritable, et le Dieu unique-engendré, et qu'il est de Dieu la Puissance, Sagesse et Logos. De plus, à cause de la variété de la grâce que sa bonté épanche sur nous suivant sa sagesse multiforme, l'Écriture nous le désigne par mille autres noms. Car elle l'appelle tantôt pasteur, tantôt roi, et ailleurs médecin, époux, voie, porte, fontaine, pain, hache, pierre. Or ces noms n'expriment point sa nature, mais, comme je l'ai dit, la variété de son action bienfaitrice (1). »

Cette classification est très claire et très précise. Le docteur grec distingue, comme la scolastique, entre les noms communs à toute la divinité, les noms personnels, et les noms que nous appelons *translativa*. L'accord est parfait, sauf sur la classe des noms personnels, dans lesquels saint Basile fait rentrer les deux appellations « Puis-

(1) S. Basile, *De Spiritu Sancto*, § 17.

sance » et « Sagesse ». Le frère de saint Basile va nous expliquer sa pensée.

§ 6. — Saint Grégoire de Nysse.

Saint Grégoire distingue, lui aussi, entre les noms qui conviennent au Fils en lui-même, et ceux qui expriment ses bienfaits.

« Il faut, dit-il, employer une règle savante pour distinguer en deux classes les noms divins. Les uns expriment la gloire suprême et ineffable. Les autres montrent la variété de l'action providentielle; de sorte que si, par hypothèse, aucun bienfait n'eût été accompli, les noms qui les rappellent n'eussent point été affectés à Dieu. »

Et après avoir expliqué dans ce sens et comme exemple, les noms « vigne, pasteur, médecin », saint Grégoire poursuit :

« Mais Fils et Droite, et Unique-engendré, et Logos, et Sagesse, et Puissance, et tous les autres noms qui sont relatifs, dénomment à la fois le Fils et le Père en vertu d'une sorte d'accouplement relatif. En effet, le Fils est nommé Puissance de Dieu, et Droite de Dieu, et Sagesse de Dieu, et Fils du Père, et *Unigenitus*, et *Verbum apud Deum*. On voit donc que, pour chacun de ces noms, on doit considérer en même temps l'autre terme du rapport, et de cette façon la pensée ne s'égarera point hors de la piété orthodoxe (1). »

§ 7. — Saint Damascène.

Terminons ces citations par l'enseignement du docteur

(1) S. Grég. de Nyss. *contr. Eunomium*, lib. III. — M. XLV, col. 612.

qui a résumé didactiquement toute la théologie orientale. Saint Damascène a consacré aux noms divins plusieurs chapitres de son chef-d'œuvre. Il s'occupe d'abord des noms qu'on donne à Dieu.

« Dieu, dit-il, est appelé Νοῦς et Λόγος, et Πνεῦμα, et Σοφία et Δύναμις, en tant qu'il est la cause de ces choses, et en tant qu'il est immatériel, et créateur universel et tout-puissant ».

Tous ces noms, suivant notre docteur, sont communs à toute la Trinité, quand on les prend dans leur sens absolu. Mais, lorsqu'on veut distinguer les trois Personnes, ces noms se séparent. Le Père est l'abîme de substance, de logos, de sagesse, de puissance, de lumière. Il n'y a pas au Père de logos, de sagesse, de puissance, de volonté, sinon le Fils.

« Donc, conclut-il, tout ce qui répond, ὅσα ἁρμόζει, à un principe, à un père, à une source, à un générateur, doit être attribué au Père seul, τῷ Πατρὶ μόνῳ προσαρμοστέον. Tout ce qui répond au terme d'un principe, à un engendré, à un fils, à un logos, à une cause suprême, à une volonté, à une sagesse, doit être attribué au Fils (1). »

§ 8. — Résumé.

L'enseignement de saint Damascène doit être considéré comme le résumé authentique et autorisé de la doctrine grecque. Le scolastique oriental distingue entre le sens absolu des mots λόγος et πνεῦμα, et leur sens personnel. Il assigne à chaque Personne un seul nom propre : Père, Fils, Saint-Esprit. Enfin il réunit dans un même groupe

(1) S. Damasc., *Foi orthod.*, liv. I, ch. XII. — M. XCIV, col. 849.

toutes les appellations qui conviennent à une même Personne. Ce ne sont point autant de noms propres; ce sont des dénominations qui « s'harmonisent » ἁρμόζει, avec les données de la foi.

J'entends qu'on me dit : « προσαρμοστέον peut se traduire par *appropriation*, et nous retrouvons ainsi la théorie scolastique ». — Traduisez ainsi, s'il vous convient; mais notez que le même mot n'aura plus exactement le même sens dans les deux écoles. Chez nous, on distingue le « propre » *Verbum*, et le mot « approprié » *Sapientia*. Saint Damascène range dans le même ordre d'attribution les mots Logos, Sagesse, Puissance; προσαρμοστέον ne répond donc pas rigoureusement à l'idée scolastique de l'appropriation. En effet, l'appropriation n'apprend rien de nouveau sur la Personne divine, et ne sert qu'à rappeler des notions acquises. Au contraire, les Grecs groupent d'abord, suivant une certaine règle, les noms scripturaux; puis ils y cherchent les diverses notions qui répondent à une même Personne.

Ces nuances, me direz-vous, sont de pures subtilités sans aucun intérêt. — Pour celui qui fréquente peu la patristique grecque, j'en conviens. Mais il est nécessaire de bien saisir cette nuance, si l'on veut lire les Orientaux avec la satisfaction de les trouver clairs, précis, logiques, dignes, en un mot, de leur titre de docteurs. Or, dans ces *Études*, mon but unique est de faire lire ces docteurs avec la même disposition d'esprit que les fidèles auxquels ils s'adressaient.

ÉTUDE XVIII

L'IMAGE

ÉTUDE XVIII

L'IMAGE

CHAPITRE I

DISCUSSION PRÉLIMINAIRE.

§ 1. — « Image » est un nom du Fils.

Saint Paul a prononcé du Fils « qu'il est l'Image du Dieu invisible, ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου « (Coloss., I, 15). Les Pères de l'Église ont tous compris ce texte dans le sens que ce nom est un titre du Fils, et ils en ont tiré un merveilleux parti contre les deux hérésies contraires. L'image est un nom relatif qui suppose et oppose l'original, donc dualité de personnes; l'image parfaite d'un Dieu ne peut être qu'un Dieu, donc unité de nature. Sabellianisme et arianisme sont percés par le même glaive à deux tranchants.

§ 2. — Question soulevée par ce nom.

Héritant de ses devanciers, saint Augustin étudia avec

sa subtilité ordinaire les caractères de l'image. Il réunit les trois mots : *Verbum*, *Imago*, *Filius* comme trois noms personnels de même ordre et de même valeur. La scolastique tout entière suivit cet enseignement. « Image du Père », dit toute l'École, est un nom personnel du Fils. Mais lorsqu'on voulut expliquer comment et pourquoi ce titre convient au Fils et seulement au Fils, les docteurs se divisèrent.

En effet, si la ressemblance et la relation d'origine sont constitutives de toute image, cette ressemblance peut résulter de bien des manières. Une statue est l'image d'un héros, parce qu'elle imite ses formes extérieures; un disciple est l'image de son maître, parce qu'il répète ses leçons; un fils peut être l'image de son père par ses traits ou son tempérament.

Le théologien a donc à déterminer sous quel rapport le Fils de Dieu ressemble au Père. Est-ce simplement une similitude de nature qui va, d'ailleurs, jusqu'à l'identité? Ou bien le caractère personnel du Fils présente-t-il quelque ressemblance avec le caractère personnel du Père? J'ai exposé ailleurs les deux conclusions qui séparent la scolastique depuis Richard de Saint-Victor. Nous n'avons plus actuellement qu'à rechercher le sentiment des Grecs. Mais, comme Petau combat l'opinion de Richard au nom de la patristique orientale, nous devons le suivre dans cette réfutation, et revenir, par conséquent, sur sa discussion contre le célèbre prieur de Saint-Victor.

§ 3. — Comment Petau pose la question.

Petau a exposé le problème dans les termes suivants :

« En Dieu, dit-il, il y a une divinité unique, singulière, simple, et indivise entre trois Personnes distinctes. C'est ce qui fait la difficulté, lorsqu'il s'agit d'expliquer la raison d'image et de ressemblance. En effet, lorsqu'on dit que le Fils et le Verbe est l'image du Père, on se demande ce que le Fils exprime par similitude, en quoi il est semblable. Or, en tant que nous pouvons concevoir le mystère, la personne divine consiste en deux choses, savoir : l'essence qui est la divinité, et la relation ou propriété qui, avec l'essence, constitue la personne ou hypostase. De laquelle donc le Fils sera-t-il l'image et la ressemblance? — Est-ce de l'essence et de la nature? Mais ce n'est pas possible. Car cette essence est identiquement une dans les deux personnes. Or, je l'ai dit plus haut, il n'y a pas ressemblance d'une chose à soi-même, mais bien à une autre. — Est-ce d'une propriété? *Par exemple de la paternité?* Mais ce n'est pas plus vrai. Car, dans ce cas, celui qui est Fils serait en même temps Père, puisque la similitude de la paternité est une paternité, et non point une filiation qui lui est plutôt dissemblable (1). »

Telle est la disjonctive dans laquelle Petau renferme la question.

§ 4. — Examen de cette position.

Avant d'aller plus loin, une observation se présente sur la façon dont Petau pose le problème. « Le Fils, dit-il, serait-il donc l'image d'une propriété personnelle, *par exemple de la paternité?* Ce « par exemple » est habile, parce qu'il oppose deux propriétés personnelles absolument corrélatives. Mais que devient cette opposition, si l'on choisit, pour exemple de propriété personnelle, la vertu spirative, qui est commune au Père et au Fils? Pour

(1) Petau, lib. VI, c. VI, § 1.

combattre la commune spiration, Photius s'appuyait sur cette sentence que tout ce qui est personnel en Dieu est individuel. Les catholiques ont répondu à cette objection, en distinguant deux sortes de propriétés personnelles; les unes *constitutives* et par suite, individuelles; les autres non *constitutives*, et par suite pouvant se rencontrer à la fois dans deux personnes. Petau n'a garde d'omettre cette distinction en réfutant Photius (1). Mais il semble l'oublier lorsqu'il discute contre Richard. Car c'est précisément sur la procession active que ce docteur s'appuie pour soutenir sa thèse. La vertu spirative est une propriété personnelle; elle est commune au Père et au Fils; donc la personnalité du Fils est sous ce rapport l'image de la personnalité du Père.

Pour le dire en passant, cette communauté personnelle nous montre à quel point est inaccessible le mystère de la Sainte Trinité, et combien sa réalité dépasse toutes nos formules. Pour maintenir l'unité divine, nous distinguons entre la nature qui unit et les personnes qui opposent. Et voici que pour maintenir la communauté de vertu spirative, il nous faut distinguer dans les personnes elles-mêmes entre les propriétés constitutives et les propriétés non constitutives. Le mystère brise tous les cadres rationnels, où nous cherchons à l'enfermer. Et la foi seule nous reste et nous sauve.

Il y a une seconde observation, plus importante encore, à faire sur l'exposé de Petau. Il renferme la question dans une disjonctive : ou similitude de nature, ou ressemblance de caractères personnels. Mais n'y aurait-il

(1) Petau, lib. VII, c. xv, § 9 seqq.

point place à une troisième hypothèse? Ne pourrait-on point supposer que la similitude porte à la fois sur la nature et sur les caractères personnels? Nous aurons bientôt à revenir sur cette hypothèse.

§ 5. — Sentiment de Petau.

Petau formule son opinion dans la conclusion suivante :

« Nobis constat Filium, secundum naturam et essentiam divinam sed subsistentem, imaginem esse perinde subsistentis Patris et Dei, *quatenus Deus est et ratione solius essentiæ...* »

Et un peu plus loin :

« Filius Patris est imago propter *solam* ejus naturam et essentiam eamque subsistentem, adeoque imago est essentiæ subsistentis (1). »

Cette adjonction du mot *subsistens* au mot *essentia* lui permet de résoudre l'objection tirée du caractère personnel du nom « Image ». — On lui oppose la conclusion de Bellarmin :

« Non Filius est imago essentiæ, sed personæ. Illius enim est Imago, cujus Filius. Imago enim distinguitur ab exemplari ut res producta a producente (2). »

Petau attire Bellarmin à son sens, grâce à la distinction scolastique suivante :

« Est revera Patris imago, tanquam ejus qui repræsentatur

(1) Petau, lib. VI, c. VI, § 20.
(2) Bellarmin, *De Christo*, lib. II, c. 4.

etsi non *qua Pater est* refertur, sed *qua Deus*. Quod alias ita declarant : imaginem esse Patris, ut id est *quod* exprimitur; id vero *quo* exprimitur ipsam ejus esse divinitatem (1). »

La thèse de Petau est la thèse généralement adoptée par les théologiens de son temps. Elle se compose de deux parties : 1° la similitude entre le Père et le Fils porte uniquement sur l'essence; 2° la cause pour laquelle Image est un nom personnel se tire de la procession du Fils par voie intellectuelle. Petau défend énergiquement cette thèse contre Richard de Saint-Victor. Je n'ai à discuter que les arguments qu'il tire de la patristique grecque, puisque je ne me préoccupe actuellement que de connaître la pensée des docteurs orientaux.

§ 6. — Première partie.

Petau s'efforce donc d'établir que les Pères font consister la similitude divine *uniquement* dans la consubstantialité. Il avait eu l'occasion dans diverses parties de son traité, de réunir de nombreuses citations où il est affirmé contre les ariens que la similitude entre le Père et le Fils est plus qu'une similitude extérieure, plus qu'une similitude de volonté et d'action; qu'elle est une similitude parfaite de nature, de substance, et par conséquent une véritable identité de substance (2). Renvoyant à toutes ces citations, il les résume ainsi :

« Accedant his quæ de ὁμοουσίου et ὁμοιουσίου controversia a

(1) Petau, *Ibid.*, § 21.

(2) Lib. II, c. XI, — lib. IV, c. VI, — lib. V, c. VIII, — lib. VI, cc. V, VI, VII, — lib. VII, c. XIV. — J'engage le lecteur à recourir à ces indications.

plerisque Patrum agitata sunt; cum quidem essentia similem, maxime adjuncto eo ut *per omnia sit similis*, hoc est, ὅμοιος ἀπαραλλάκτως κατὰ πάντα καὶ κατ' οὐσίαν, nihil differre vellent ab eo, quod est ὁμοούσιος, idemque *substantia*. In quo adstruendo totus versatur Hilarius præsertim in libro *de Synodis;* ut de Athanasio, Basilio, Epiphanio, aliisque taceam, quos in lib. VI, c. VI, adduximus, cum de ὁμοιουσίῳ sermo nobis esset (1). »

Cette énumération de docteurs semble écrasante. Mais Petau lui-même nous a fourni une observation, qui atténue la portée de ces témoignages. En effet, nous lisons dans un autre endroit où il développe la même thèse :

« Valet etiam ad idem probandum, quod similitudinis illa ratione, propter quam imago et figura Patris appellatur Filius, idem prorsus esse cum naturæ identitate, *aut hanc ex illa necessario consequentem esse,* antiqui Patres affirmant; de quo vide quæ in 2° et 4° libro disputavimus (2). »

Les mots que j'ai soulignés résument, en effet, presque toutes les citations patristiques; et nous n'aurons à discuter plus attentivement qu'un texte de saint Grégoire de Nazianze, dont Petau triomphe par cinq fois. Or le mot *consequentem* nous donne la clef de toute l'argumentation des docteurs, et du même coup compromet l'usage qu'on peut en faire pour appuyer la thèse de Petau.

En effet, rappelons-nous que la visée grecque tombe immédiatement sur l'hypostase pour y atteindre la nature. Aussi, lorsque les docteurs entendaient saint Paul déclarer le Fils « image du Dieu invisible », ils comprenaient cette parole dans ce sens que l'hypostase du Fils

(1) Petau, lib. VI, c. VII, § 3.
(2) *Id.*, lib. VI, c. VI, § 14.

est l'image parfaite de l'hypostase du Père, et ils en concluaient l'identité de nature par une sorte d'argument du plus au moins. Leur raisonnement ressemble à celui qu'on pourrait faire au sujet de deux hommes. Pierre, dirait-on, est le portrait vivant de Paul qui est un blanc; donc Pierre, lui aussi, est de race blanche. Le Fils, disent les Hilaire et les Athanase, est le portrait vivant d'un Père Dieu; donc il est substantiellement Dieu. C'est un argument qui leur suffisait contre les ariens, mais ce n'est qu'un argument *par voie de conséquence*, et on ne peut point y voir que les docteurs grecs réduisissent la raison formelle de l'image divine uniquement à l'identité de nature.

§ 7. — Observation.

C'est ici le lieu de revenir sur la disjonctive dans laquelle Petau a renfermé la question actuelle : similitude, ou simplement de nature, ou simplement de personnalité. Richard de Saint-Victor admettait la même disjonctive, en vertu d'une même façon de considérer la personne. Tous les deux, me semble-t-il, ont trop séparé la nature et la personnalité, comme si la personne était composée de deux réalités juxtaposées ou emboîtées, savoir : l'essence divine, et la propriété personnelle, qui « avec l'essence, dit Petau, constitue la personne ». Grâce à cette séparation, on pourra renfermer la raison de l'image dans un de ses éléments constitutifs, à l'exclusion de l'autre. Richard exclut la nature, et ne considère la ressemblance que dans les propriétés personnelles. Petau le réfute, en montrant que les anciens Pères ont tous reconnu dans l'identité de nature une des perfections

essentielles de l'image. Puis, à son tour, Petau exclut des propriétés personnelles toute similitude, et soutient que les personnes ne se ressemblent que par l'identité de nature. Mais il excède lorsqu'il affirme que telle est la doctrine des Pères grecs (1) ; car ceux-ci, visant toujours la nature dans la personne, partaient de la ressemblance des personnes pour conclure à l'identité des natures. Cette observation deviendra plus claire à mesure que nous comprendrons mieux le concept grec de l'Image.

§ 8. — Seconde partie.

Saint Thomas connaissait bien la question posée par Richard : « pourquoi le Saint-Esprit, consubstantiel au Père et procédant du Père, n'est-il pas l'image du Père? » Il a consacré tout un *article* à résoudre cette difficulté. S'appuyant sur saint Augustin, il enseigne que la similitude entre deux personnes ne légitime le nom d'image que si elle est formellement exigée par le mode suivant lequel une personne procède de l'autre. Il ne suffit donc pas à la raison d'image qu'il y ait similitude et procession, il faut encore que la similitude résulte de la procession (2). Ce principe posé, il fait appel aux deux noms : Fils et Verbe. Le Fils est l'image en vertu de sa génération. Le Verbe est l'image, car il est de la raison du Verbe qu'il soit spécifiquement semblable à ce dont il procède,

---

(1) « Longum sit percensere omnes qui imaginem dici Filium existimant, ratione naturæ solius ac naturalium omnium proprietatum, non autem personalium » Petau, *ibid.*, § 14.

(2) « Ut ex ipsa suæ originis ratione habeat, quod similitudinem gerat ejus a quo existit; inquantum ab altero, ut Filius genitus vel

« filius procedit ut Verbum, de cujus ratione est similitudo speciei ad id a quo procedit (1) ».

Ces raisons sont excellentes et résolvent parfaitement la difficulté soulevée par Richard. Mais il ne semble pas qu'elles soient favorables à la thèse de Petau, suivant laquelle la similitude entre le Père et le Fils se réduirait à une identité de nature.

En effet, si, d'une part, le mode d'origine doit contenir une exemplarité formelle, et si, d'autre part, le principe de cette origine est le Père *qua Pater*, et non pas simplement *qua Deus*, on doit avouer que le terme de cette exemplarité rappelle son principe non pas simplement *qua Deus*, mais encore *qua Pater*. C'est le raisonnement de Bellarmin.

Cette conclusion peut se tirer de la filiation, comme nous le verrons plus tard. Mais on peut encore la déduire de la théorie du verbe mental. Petau, interprétant saint Thomas, explique longuement que le Fils est seul image, parce qu'il procède par voie intellectuelle, « car, dit-il, tout verbe est image et similitude de la chose connue » (2). — Mais, poursuivrai-je à mon tour, la chose connue par le Père céleste n'est pas seulement son caractère absolu de Dieu, mais encore sa propriété de Père. Pour que le Verbe exprime totalement la pensée paternelle, ne faut-il pas qu'il soit l'image non seulement de

---

Verbum conceptum; et sic solus Filius dicitur imago ». S. Thom. *opusc. I, cont. Græc.* c. x cité par Petau, lib. VII, c. VII, § 4.

(1) S. Th., I, q. 35, a. 2.

(2) « Nam omne verbum imago est et similitudo rei cognitæ » Petau, lib. VII, c. XIV, § 6. — Voir au § 7, le développement.

l'essence divine, mais encore en quelque manière de la paternité elle-même?

§ 9. — Observation.

Laissons là cette dialectique, et revenons au sujet de nos études. Les deux raisons de saint Thomas sont également légitimes, mais elles ont des portées différentes. L'explication de l'Image par la filiation doit être admise de tous, parce qu'elle est fondée sur le dogme. Nous la retrouvons dans toutes les écoles latines et chez tous les docteurs de l'antiquité. Mais l'explication par la théorie psychologique n'a de valeur qu'auprès de ceux qui s'attachent à la synthèse proposée par saint Augustin. Petau était du nombre, et il s'étend beaucoup sur cette théorie. C'est son droit.

Aussi, voulant attirer à son explication l'école grecque, il commence par soutenir que les docteurs de l'Orient ont connu, admis, enseigné la théorie du Verbe, telle que saint Augustin l'a développée (1). C'est là une affirmation dont je réserve la discussion à l'occasion du *Logos*. Ce qui précède suffit pour nous montrer que, si nous voulons connaître la pensée grecque sur l' « Image », il faut étudier ces docteurs en eux-mêmes, et sans opinion préconçue.

---

(1) « Longiorem ac minime necessariam operam sumam, si plures citare velim ejus rei testes, qui divinam productionem ideo generationem esse proprie vereque dictam adstruunt, quod per eam Verbum ac notio mentis existit. » Petau, lib. VII, c. XIV, § 6.

CHAPITRE II

CONCEPT GREC DE L'IMAGE.

§ 1. — Texte qui domine la question.

Celui à qui l'on doit toujours recourir pour apprendre la doctrine grecque d'une manière exacte et didactique, saint Jean Damascène a écrit : Εἰκὼν τοῦ Πατρὸς ὁ Υἱὸς, καὶ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα (1), « le Fils est l'image du Père, et l'Esprit l'image du Fils ». On trouve, en effet, ces expressions enseignées par les anciens Pères, et l'on peut lire dans Petau les textes relatifs au Saint-Esprit (2).

De cette formule, on peut déjà déduire plusieurs conséquences par rapport à la façon dont les Grecs concevaient l'image.

1° Le Saint-Esprit n'est jamais nommé l'image du Père. Donc il ne suffit pas à la raison d'image qu'il y ait consubstantialité et procession. Sans doute ces conditions sont des éléments intrinsèques à l'image parfaite.

Les Grecs se sont également servis de l'image pour

---

(1) S. Damascène, *Foi orthodoxe,* lib. I, c. XIII, — M. XCIV, col. 856.
(2) Petau, lib. VII, c. VII. — ... Insigne *Imaginis* nomen, quod

établir soit la consubstantialité du Fils et du Père, soit la consubstantialité du Saint-Esprit et du Fils.

Sans doute encore, pour démontrer contre les Grecs modernes que leurs docteurs ont reconnu la procession de l'Esprit par le Fils, Petau a raison de dire qu'il suffit de constater qu'ils l'ont appelé l'image du Fils (1). Il n'en reste pas moins que la consubstantialité et la relation d'origine ne suffisent pas à la raison totale de l'image, puisque le Saint-Esprit n'est pas l'image du Père.

Quant à la distinction que fait saint Thomas (2) entre deux sortes d'images, elle peut être légitime, mais elle fut inconnue des Grecs, qui prirent le nom *image* dans le même sens, qu'il s'agît du Saint-Esprit ou du Fils.

2° Le Saint-Esprit est l'image du Fils. Donc il n'est pas nécessaire à la raison d'image qu'il y ait procession par voie d'acte intellectuel. D'où il faut conclure que les Grecs ignoraient l'explication latine, suivant laquelle le nom d'image serait personnel au Fils parce qu'il procède par manière de Verbe.

3° Les Grecs distinguent entre l'image du Père et l'image du Fils. Or ces deux Personnes ne se distinguent que par leurs caractères personnels. Il faut en conclure, que, suivant les Grecs, l'image ne contient pas seulement une similitude de nature, mais une similitude de propriétés personnelles.

En d'autres termes, la personnalité du Fils est l'image

---

græci theologi Spiritui Sancto perinde tribuunt cum ad Filium refertur, ac Filio quando cum Patre componitur, § 1.

(1) Voy. lib. VII, c. VII, § 4.

(2) Petau, *ibidem*.

de la personnalité du Père et rien que du Père; la personnalité du Saint-Esprit est l'image de la personnalité du Fils et rien que du Fils (1).

Ces préliminaires nous montrent que pour comprendre le sens de la formule : « Le Fils est l'image du Père, et le Saint-Esprit l'image du Fils », il faut chercher une notion de l'image telle que 1° elle vise immédiatement les personnes, conformément au génie grec dans la théorie de la Trinité; 2° elle contienne la consubstantialité et la procession avec quelque chose de plus; 3° elle soit indépendante du mode de procession.

§ 2. — Définition de l'image par saint Damascène.

Avant tout, acquérons une notion claire du concept que les Grecs attachaient au mot « Image », εἰκών. Il est assez probable que les docteurs, qui s'adressaient surtout aux fidèles pour protéger leur foi, prenaient ce mot dans le sens le plus simple, le plus vulgaire, le plus accessible à la multitude. Mais, grâce à Dieu, nous n'en sommes pas réduits à des conjectures. Le docteur que Dieu avait suscité pour combattre les iconoclastes, nous a donné plusieurs fois la définition didactique du mot en question, dans ses *discours sur les images*.

Dans son *premier discours*, il dit : « Puisqu'il s'agit de l'image, examinons exactement sa raison formelle. L'image, donc, est une ressemblance qui caractérise le

(1) Petau argumente en sens exactement contraire, liv. VII, c. VII, § 3. — Au lecteur de comparer les deux explications.

modèle, mais qui a quelque différence avec lui » (1). Dans son *troisième discours*, il s'explique davantage : « Disons d'abord ce que c'est qu'une image... Une image, donc, est la ressemblance, la représentation, l'empreinte de quelque chose, montrant en soi le modèle ! (2) ». Il fait remarquer que l'image diffère nécessairement du modèle. Une statue ne vit pas, ne se remue pas. Le fils diffère de son père, car il est fils et n'est pas père. Mais poursuit-il, pour quel but l'image? et il répond : « Toute image est manifestatrice et significatrice d'une chose cachée » (3). Il explique ensuite cette proposition, en montrant que l'homme fabrique des images pour représenter ou les choses invisibles, ou les objets éloignés, ou les événements passés.

Ces définitions nous fournissent une notion claire et complète de l'image. Elle ressemble au modèle, ὁμοίωμα; — elle en dépend par expression, ἐκτύπωμα; — elle est destinée à le manifester et à le montrer, ἐκφαντορικὴ καὶ δεικτική.

Étudions ces caractères.

§ 3. — L'image manifeste le modèle.

Il n'est personne qui ne connaisse les belles explications de saint Augustin à l'égard des deux premiers caractères de l'image, savoir : sa ressemblance au

---

(1) S. Damascène, *Des Images*, discours 1er, § 9.

(2) Εἰκὼν οὖν ἐστιν ὁμοίωμα καὶ παράδειγμα καὶ ἐκτύπωμά τινος, ἐν ἑαυτῷ δεικνύον τὸ εἰκονιζόμενον. discours 3e, § 16.

(3) Πᾶσα εἰκὼν ἐκφαντορικὴ τοῦ κρυφίου ἐστὶ καὶ δεικτική. *Ibid.*, § 17.

modèle et sa dépendance par voie d'origine (1). J'y renvoie le lecteur, pour m'attacher au troisième caractère signalé formellement par saint Damascène. Ce docteur emploie deux mots qui ont chacun leur importance.

1° Il nous dit que l'image est manifestatrice d'un objet caché, ἐκφαντορικὴ τοῦ κρυφίου. C'est nous apprendre qu'il y a une certaine opposition de visibilité entre le modèle et l'image. A quoi bon manifester ce qui est déjà manifeste par soi-même? On ne regarde l'image que lorsque le modèle n'apparaît pas.

De plus c'est nous apprendre que la similitude porte sur quelque chose qui puisse être rendu visible, appréhensible immédiatement par la vue. Sans doute un animal est substantiellement plus semblable à un homme que ne saurait l'être un bloc de pierre. Et cependant on ne dira jamais qu'un cheval est l'image d'un homme, tandis qu'on le dit d'une statue de marbre. — Pourquoi? — Parce que *ce qu'on voit* de la statue est précisément ressemblant à *ce qu'on verrait* de l'homme. L'image est saisie par vision sensible et non par raisonnement mental.

De là on déduit que l'image se rapporte à l'objet concret, à la substance première, à l'individu. En cela, elle diffère de la *comparaison* qui suppose une opération de l'esprit, une abstraction (2). Je puis comparer Achille à un lion à cause d'un semblable courage, c'est-à-dire,

---

(1) S. Augustin, *De quaestionibus* 83, q. 74.

(2) « Comparer : examiner, établir le rapport entre deux objets. » Dict. de l'Acad.

à cause d'une propriété que je considère abstractivement. Mais la statue d'Achille me fait voir ses traits, sa physionomie; en un mot, elle me représente Achille de telle sorte tous qu'à simple vue je le dévisagerais entre ses compagnons.

Hâtons-nous cependant d'ajouter que le rôle de l'image n'est pas nécessairement restreint à la manifestation de l'extérieur. Une statue en verre qui laisserait voir tous les organes humains, serait, sans doute, une assez laide production au point de vue artistique; mais elle serait une image plus complète qu'un chef-d'œuvre de marbre, en ce sens qu'elle manifesterait davantage aux yeux du spectateur les membres du modèle.

§ 4. — L'image montre le modèle.

2° Suivant saint Damascène, l'image ne manifeste pas seulement le modèle, mais elle le montre, ἐκφαντορική καὶ δεικτική. Elle le montre, c'est-à-dire, le signale. En se présentant elle-même, elle invite à voir en soi le modèle qui est absent. Et n'est-ce point là le but que se propose l'artiste, soit qu'il sculpte, soit qu'il peigne, soit qu'il burine. La statue, le portrait, la médaille sollicitent le spectateur à les regarder, sans doute, mais aussi à pousser plus avant jusqu'à la contemplation du modèle signalé et signifié dans son image. Ce caractère de « signification » des images est mis en évidence dans un passage de saint Hilaire :

« Intellectus Deus Filius id præstat ut intellectus et Pater sit : dum ita imago est, ut non differat genere, sed *significet auctorem*. Imagines enim cæteræ ex diversis aut metallis aut

fucis aut generibus aut artibus reddunt eorum species quorum sunt *imagines institutæ*. Sed numquid ut imagines veræ sint, exæquari possunt inanima viventibus, et vel picta, vel sculpta, vel fusa nativis? Filius autem Patri non secundum hoc imago est : quia viventis vivens imago est, et ex eo natus non habet naturæ diversitatem, et in nullo diversus, tenet naturæ ejus ex qua non diversus est potestatem. *Quod ergo imago est, eo proficit ut Patrem Deum unigeniti Dei significet nativitas :* significet autem, ut forma ipse et imago invisibilis Dei, et per hoc non amittit naturæ unitam similitudinem, quia nec careat virtute naturæ (1). »

Le lecteur doit comprendre quelle nuance délicate distingue les deux mots ἐκφαντορική et δεικτική, dont l'accouplement semble, à première vue, être une simple redondance.

§ 5. — L'image le représente.

Petau, dans cette discussion patristique, introduit un théologien de son siècle, pour le combattre. Ceci nous engage à faire connaissance avec Vasquez qu'on fréquente assez peu, parce qu'il ne suit pas les ornières. Cet auteur donne de l'image la définition suivante : « C'est une ressemblance exprimée dans le but de représenter un objet, *similitudo expressa ad repræsentandum* (2). » Il a emprunté à saint Augustin les deux premiers mots de cette définition, et pour la compléter, il semble s'être inspiré de saint Damascène. En effet les deux mots du docteur grec « manifester et montrer » sont compris dans le mot

(1) S. Hilaire, *De Trinit.*, lib. VII, § 37.
(2) Vasquez, In I^{am}, disp. 113 et disp. 115.

« représenter », pourvu qu'on donne à ce dernier le sens de « présenter au regard ».

Cette définition, en même temps qu'elle est la plus complète, est la plus simple et la plus vulgaire. Dans le dictionnaire de l'Académie, je lis : « *Image*, représentation d'une chose en sculpture, en peinture, etc... » Tel est bien le sens primitif de ce mot chez tous les peuples. L'image se *présente* à la vue pour tenir lieu d'un autre objet, pour être vu à sa place comme il serait vu lui-même. Non seulement, l'image *se présente* elle-même, mais elle *représente* le modèle, car elle ne se présente que pour qu'on voie le modèle. Elle en est sortie, mais pour y faire entrer la vue du spectateur; double mouvement qui est bien exprimé par la construction réflexe du mot *représenter*.

Et cette union de l'image au modèle est si intime, que l'image représente le modèle dans tous les sens possibles. Elle le rend présent, elle tient son lieu et place, le *représente* dans les cérémonies et participe à l'honneur qui lui est dû. C'est là encore une notion commune chez tous les peuples, et les docteurs grecs en ont tiré grand parti.

Enfin notez dans la définition précédente la forme grammaticale : *ad manifestandum*. Ceci nous rappelle la destination intentionnelle de l'image. D'ailleurs, comme le remarque Vasquez, la nature, elle aussi, a ses intentions qu'elle dépose dans l'essence même de ses œuvres. Elle constitue le progéniteur, non seulement cause efficiente, mais encore cause exemplaire de ce qui naît de lui. L'animal engendre aveuglément sa propre image, et, à son tour, cette image représente, sans le savoir, son progéniteur.

§ 6. — Des images dans la Trinité.

Nous avons entendu saint Hilaire rappeler le texte de saint Paul : *qui est Imago invisibilis Dei.* Observez dans ce texte de l'apôtre l'opposition entre l'image et le type « invisible ». Voici bien le caractère que saint Damascène a signalé : l'image manifeste un objet caché. C'est de ce texte que les anciens docteurs ont tiré leur théorie de l'invisibilité propre au Père et de la visibilité propre au Fils. Saint Damascène leur fait écho lorsque, décrivant les diverses sortes d'images, il dit :

« La première est la naturelle et parfaite image du Dieu invisible, savoir le Fils du Père, montrant en soi-même le Père. *Nemo enim Deum vidit unquam;* et ailleurs : *Non quia Patrem vidit quisquam.* Or l'Apôtre enseigne que le Fils est l'image du Père : *qui est imago invisibilis Dei,* et aux Hébreux : *qui cum sit splendor gloria et figura substantiæ ejus.* Le Fils montre en soi le Père, car Philippe disant : *Ostende nobis Patrem et sufficit nobis,* le Seigneur a répondu : *Tanto tempore vobiscum sum et non cognovistis me? Philippe, qui videt me, videt et Patrem.* Ainsi le Fils est l'image du Père, image naturelle, complète, en tout semblable au Père, sauf l'innascibilité et la paternité. Car le Père est progéniteur non engendré, tandis que le Fils est engendré et n'est point père. »

Voilà bien le caractère manifestateur reconnu dans l'image du Père. Or saint Damascène, sans transition aucune, sans distinguer entre les diverses sortes d'images, poursuit immédiatement :

« L'Esprit Saint est l'image du Fils. Car *nemo potest dicere : Domine Jesu, nisi in Spiritu Sancto* (I Cor. XII, 3). C'est donc par le Saint-Esprit que nous connaissons le Christ, Fils de Dieu et Dieu, et c'est dans le Fils que nous voyons le Père. »

Puis, recueillant la Trinité dans une phrase symbolique, saint Damascène ajoute :

« Choses par nature intellectuelles, parole messagère, souffle manifestateur de la parole (1). Ainsi le Saint-Esprit est la semblable et complète image du Fils, ne différant que par la procession. Car le Fils est engendré et ne procède pas comme le Saint-Esprit (2). »

Remarquez, je vous prie, dans ce passage, comment la raison formelle de l'image consiste dans une similitude manifestante, et cela quel que soit le mode de procession. Petau ne se conforme donc pas à la pensée grecque, lorsqu'il soutient qu'il n'y a de véritable image que par voie de filiation (3).

Remarquez encore que saint Damascène rapproche les mots « image » et « splendeur », comme répondant à des concepts voisins. A vrai dire, la comparaison scripturale que les Grecs semblent préférer pour la seconde Personne, est la splendeur du feu, φωτὸς ἀπαύγασμα. Cette splendeur est inséparable du feu, consubstantielle au feu; mais elle procède du feu, rayonnante, expansive, dispersant la gloire du feu, tendant de soi et par nature à manifester le feu. C'est ainsi, disent les docteurs, que le Fils est l'image du Dieu invisible.

---

(1) Φύσει γὰρ νοούμενα, λόγος ἄγγελος, λόγου δὲ μηνυτικὸν τὸ πνεῦμα.

(2) S. Damasc., *Des Images*, discours 3e § 18. — M. XCIV, col. 1340.

(3) Petau, lib. VI, c. v, § 4. Cum igitur imaginis in eo...

§ 7. — Relation avec les créatures. — Comparaison de l' « Image » et du « Don ».

Cette image fait la joie éternelle du Père. « Dieu, dit saint Athanase, se voit en elle, et se réjouit en elle, comme le Fils l'a dit lui-même : *Ego eram qua delectabatur.* (Prov. VIII, 30). Fut-il donc un temps où le Père ne se voyait pas dans son image? fut-il un temps où il ne se réjouissait pas en elle? » (1).

Mais par son caractère formel, cette image tend de soi à manifester Dieu au dehors. Il en est, dit Vasquez (2), du mot *Image*, titre personnel du Fils, comme du mot *Don*, titre personnel du Saint-Esprit.

Ce dernier nom a rapport aux créatures, et cependant de toute éternité le Saint-Esprit est personnellement le *Don*, parce que, suivant l'explication de saint Augustin, son caractère personnel et intrinsèque est d'être *donable*. Il faut en dire de même de l'image et de la splendeur du Père. Elle ne le manifeste que dans le temps, mais de toute éternité, elle est déjà intrinsèquement et personnellement manifestatrice. Ainsi pourrait-on dire du soleil : avant qu'il n'y eut sur la terre des natures voyantes, il dardait déjà sa splendeur rayonnante et manifestante, prête à inonder les yeux qui s'ouvrent et à leur manifester l'astre Roi.

Petau est forcé, presque malgré lui, d'avouer que « certains anciens » ont entendu les mots λόγος et εἰκών

(1) S. Athanase, *Contr. Arianos*, orat. I, § 20. — M. XXVI, col. 54.
(2) Vasquez, in I^am^, disput. 113, n° 47.

dans le sens d'un rôle personnel s'adressant aux créatures (1). Il cite saint Augustin et saint Cyrille, Théophylacte et Origène. A mon avis, il aurait pu citer tous les docteurs grecs. Certes, ces anciens ont affirmé, avec autant d'énergie qu'on le fit après eux, l'abîme infini qui sépare ce qui est Dieu et ce qui n'est pas Dieu. C'est même à ce premier principe de bon sens qu'ils ont constamment recours dans leurs luttes contre les antitrinitaires. Mais ils savaient qu'en Dieu les processions personnelles sont les mouvements éternels de la vie divine. Or saint Jean a écrit : *Quod factum est in ipso vita erat.* D'où il faut conclure que dans cette suréminente vie où n'existent que le Père, le Fils et le Saint-Esprit, les créatures ne sont pas oubliées. Le Verbe, dit saint Thomas, exprime non seulement le Père mais toutes les créatures (2). Le Saint-Esprit, dit-il encore, procède comme l'amour de la bonté suprême, en lequel le Père s'aime et aime toute créature (3).

Les anciens docteurs étaient pénétrés de ces hautes pensées. Ils estimaient donc que les Personnes divines ne dédaignent pas de faire connaître leurs mystérieux caractères par des modes distincts d'influences sur les plus humbles créatures. Et c'est ainsi qu'ils entendaient le mot « image », c'est-à-dire, « similitude manifestante (4). »

---

(1) Petau, lib. VI, c. v, § 7.

(2) S. Thomas, I, q. 34, a. 3.

(3) *Id.* I, q. 37, a. 2, ad 3^{um}.

(4) Petau écrit : « Est etiam in Doni proprietate quiddam theologi consideratione dignum, quo et illud fiet illustrius quod alibi a nobis

§ 8. — Retour sur le caractère expansif des processions.

Plus nous avancerons dans ces *Études*, plus nous constaterons que la théorie antique de la Trinité correspond au diagramme en ligne droite. Une « procession » est une marche en avant. On l'appelle une « projection », προοδική, c'est-à-dire, une sortie expansive. Le Père pose son Image devant soi; c'est son Fils. Le mouvement vital se poursuit par le Fils jusqu'à projeter l'image du Fils; c'est le Saint-Esprit. Ces images sont autant tournées vers le dehors que vers le dedans, si je puis m'exprimer ainsi. Elles manifestent donc aussi leurs images à tout ce qui existe ou peut exister au dehors de la divinité.

Et voilà comment les *missions* temporelles des Personnes sont intrinsèquement liées aux processions. Le Fils a dit au Père : *Ego te clarificavi super terram... Manifestavi nomen tuum hominibus* (Joann. XVII). Mais de plus, il a dit de l'Esprit-Saint : *Quum venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem... Ille me clarificabit, quia de meo accipiet et annuntiabit vobis.* (Joann. XVI). C'est ainsi que la manifestation du Dieu invisible, croissant d'image en image, a atteint sa perfection le jour de la Pentecôte.

Mais ces divines images ne sont point de simples figures qu'on regarde pour s'instruire. Elles sont vivantes, elles sont vivifiantes, elles sont transfigurantes. Pour nous

---

observatum est, personarum proprietates interdum ab iis vocabula sortiri, non quæ ex æterno sunt, sed quæ in tempore et in rebus administrantur, hoc est, ex habitudine quadam et respectu ad effecta quæ suo tempore proficiscuntur a Deo ». Lib. VII, c. XIII, § 21.

adopter, le Père dirige vers nous sa propre Image. A son tour, le Fils dirige sur nous son Image pour nous sceller de son empreinte filiale. Car, dit saint Damascène, « l'Image du Fils est le Saint-Esprit, par lequel le Christ, habitant dans l'homme, lui donne d'être l'image de Dieu (1) ».

C'est donc d'Image en Image que le mystère parvient jusqu'à nous, chaque Image apportant avec elle son propre modèle auquel elle est jointe par consubstantialité. C'est ce qu'enseigne saint Cyrille d'Alexandrie, si versé dans la grande mystique de l'ordre surnaturel. « Puisque, dit-il, le Fils est la très exacte Image du Père, celui qui reçoit le Fils possède le Père. De même et par une égale proportion, celui qui reçoit l'Image du Fils, c'est-à-dire, l'Esprit, possède totalement par lui le Fils et en lui le Père (2). »

---

(1) S. Damasc., *Foi orthod.*, ch. XIII. — M. XCIV, col. 856.
(2) S. Cyrille, *Thesaurus*, assert. XXXIII. — M. LXXV, col. 572.

CHAPITRE III

L'IMAGE PAR FILIATION

ARTICLE I

FILIATION HUMAINE.

§ 1. — Objet de ce chapitre.

La définition grecque de l'image est la suivante : « l'image est une ressemblance manifestante, procédante d'un modèle caché ». Parmi les diverses processions, la plus naturelle est la procession par génération. « De chaque père, dit saint Damascène, le fils est l'image naturelle, et c'est la première espèce d'image » (1). On doit conclure que le Fils éternel est l'image parfaite du Père céleste, puisqu'il en procède par filiation. Mais ici se présente de nouveau la question que nous avons déjà étudiée plusieurs fois.

Cette similitude entre les divines Personnes est-elle

(1) S. Damasc., *Des images*, 3e discours, § 18. — M. XCIV, col. 1340.

simplement une identité de nature et de substance, ou bien rejoint-elle les caractères personnels eux-mêmes? J'ai déjà déclaré que cette question n'offrait en elle-même qu'un intérêt secondaire, puisque les réponses différentes n'intéressent aucunement le dogme. Cependant ces réponses manifestent des manières différentes de concevoir la même vérité, et, à cet égard, il importe à nos études de savoir si les Grecs sont restés ici fidèles à leur habitude de viser immédiatement les Personnes.

Mais, auparavant, nous devons rechercher si la similitude dans les filiations humaines est d'ordre purement naturel ou d'ordre personnel. Petau, comprenant l'importance de cette question philosophique, a ouvert à cet égard une discussion contre Vasquez. Il est intéressant d'assister à une lutte entre de tels jouteurs.

§ 2. — Opinion de Vasquez sur la filiation humaine.

Expliquant la raison d'image dans la seconde Personne divine, Vasquez écrit :

« C'est en vertu même de la filiation, que le Fils est l'image du Père. Car parmi les créatures, d'où ces noms avec leurs notions ont été pris pour être étendus aux choses divines, tout fils est l'image de son père. Cela est tellement vrai qu'on le vérifie jusque dans les générations équivoques, telles que celle du mulet. Un fils porte toujours en soi quelque image de son père, de telle sorte que, le Fils connu, on connaisse aussi le père... Le fils est donc la similitude substantielle du père, produite pour le représenter. Aussi dit-on de quelqu'un qu'il est le fils plus ou moins parfait de son père, non suivant qu'il est un homme plus ou moins parfait, mais suivant qu'il représente plus ou moins son père. C'est pour-

quoi, lorsque quelqu'un représente peu son père (car il n'est personne qui ne le représente en quelque façon), nous avons coutume de dire qu'il n'est pas fils de son père, et s'il représente plus sa mère que son père, nous disons qu'il est plus fils de sa mère que de son père. *Car le nom de fils signifie non la substance, mais la relation au père ou à la mère,* relation fondée sur une similitude produite pour représenter. D'où résulte que la perfection de la filiation ne croît pas avec la perfection de substance, mais avec la perfection de similitude représentante (1). »

§ 3. — Opinion de Petau sur le même sujet.

Petau est bien obligé de reconnaître que « dans la génération des êtres vivants, la nature s'applique à rendre le fils aussi semblable que possible à son père. Elle tend principalement à exprimer dans le fils la même nature, puis à obtenir dans le reste la similitude parfaite ».

Mais il ajoute qu'on doit distinguer entre la similitude de nature et la similitude de propriétés accidentelles. La première est essentielle à toute génération; tout fils est nécessairement semblable à son père en nature. Quant aux caractères qui dérivent de l'essence sans en faire partie, leur reproduction n'est qu'une perfection accidentelle dont on s'approche plus ou moins sans pouvoir l'atteindre. « Car, dans la propagation des créatures, la grossièreté de la matière et les diverses circonstances empêchent que la similitude soit parfaite en autre chose qu'en l'essence même de la nature (2). »

---

(1) Vasquez, in I^{am}, disp. 113, § 44.
(2) Petau, lib. V, c. VIII, §§ 6 et 7.

Petau blâme donc Vasquez d'avoir confondu une similitude substantielle avec une ressemblance accidentelle. « On est fils, dit-il, en tant seulement qu'on représente la substance du père. On est parfaitement fils lorsqu'on la représente parfaitement. Dans une même espèce, il n'y a point à cet égard du plus ou du moins » (1).

§ 4. — Comparaison de ces deux opinions.

Pour comparer ces deux opinions, il faut d'abord faire un retour sur la théorie de la personnalité.

Lorsque la visée métaphysique tombe d'abord sur la nature concrète, on est amené à considérer la personnalité comme un mode terminatif qui résulte de la nature, et l'individualise, ainsi que les réalités accidentelles qui en dérivent. C'est la théorie adoptée par Petau. Suivant cette manière de voir, la nature est le principe formel d'activité, et la personne n'est qu'un principe d'attribution. Certains théologiens ont énoncé la formule : *natura est activa, persona est iners.*

Quiconque admet cette théorie devra se ranger à l'opinion de Petau à l'égard de la similitude filiale. La génération est l'acte d'une nature concrète composée d'essence et d'accidents. Cet acte tend à introduire la similitude dans son terme, mais il y a lieu de distinguer entre la similitude provenant de l'essence et la ressemblance provenant des accidents. La première est essentielle, et se trouve exactement la même dans toutes les générations

(1) *Ibid.*, § 3.

d'une même espèce. La seconde est accidentelle et varie du plus au moins.

D'ailleurs, puisque les personnes sont principes d'attribution, on devra dire que le fils est image du père, nécessairement et intégralement au point de vue de la nature essentielle, accidentellement et imparfaitement au point de vue des qualités accidentelles. Petau a raison contre Vasquez.

Il nous importerait peu dans cette *Étude* de poursuivre la discussion entre les deux théologiens scolastiques. Mais il nous importe beaucoup de reconnaître si Petau a droit d'invoquer les Grecs à l'appui de son opinion. Et voici une remarque préjudicielle qui donne accès au doute.

Rappelons-nous que la visée grecque tombe immédiatement sur la personne et y pénètre ensuite pour atteindre la nature. La personne est un « possesseur », la nature une chose « possédée ». La personne est le point de départ des opérations naturelles, mais elle use de sa nature comme de l'instrument auquel elle est identique. Aussi bien, ce n'est point une nature qui engendre une nature, c'est formellement une personne qui engendre une autre personne. Ceci posé, observez que la personne est identique à ce tout individuel qui englobe et l'essence et les qualités et toutes les déterminations individuelles.

Et puisque la génération tend à produire la similitude, on doit conclure que ce « tout personnel » s'applique à se reproduire tout entier dans le « tout » engendré, et cela aussi bien par les déterminations accidentelles qu'au point de vue de la nature spécifique. Il n'y a donc point à séparer dans l'image filiale les attributs essentiels et les déterminations accidentelles, autant du moins que Petau

les sépare. Du moment qu'un caractère se trouve dans le père à quelque titre que ce soit, pourvu qu'il dérive de la nature, la perfection de l'image le réclame dans le fils.

Et voyez donc, comme l'estimation commune donne raison à Vasquez. On regarde comme accidentel dans un père qu'il ait le nez aquilin et le menton carré. Mais regarde-t-on comme également accidentel à son fils qu'il reproduise en sa personne les mêmes traits? Sans doute, des obstacles matériels peuvent s'opposer à cette reproduction. Mais, s'il est vrai que la personne du fils est la « similitude expresse » de la personne du père, la ressemblance de physionomie extérieure et de tempérament intérieur entre formellement dans la notion d'image par filiation. Ce sont là des caractères accidentels, si on les compare à la nature abstraite, puisque celle-ci ne les exige point par elle-même; mais ils entrent intrinsèquement dans l'image filiale, parce que le fils les possède en vertu de la génération.

ARTICLE II

FILIATION DIVINE.

§ 1. — Petau applique sa théorie à la filiation divine.

Ces deux manières différentes de considérer l'image par filiation humaine se retrouvent dans les explications de l'image divine.

On peut même conjecturer que Petau n'a tant insisté sur sa théorie philosophique que pour mieux établir sa théorie théologique. Il triomphe de sa distinction entre la similitude de nature et la ressemblance des accidents ; car elle lui permet d'écarter celle-ci pour ne considérer que celle-là. Voici, dit-il, pourquoi en Dieu l'image atteint une incomparable perfection. En effet, les qualités divines, telles que la bonté et la puissance, ne sont pas, comme chez nous, des accidents qui dérivent de l'essence. Elles sont une seule et même chose avec la très simple nature divine. La génération divine, par là même qu'elle produit la similitude de nature et d'essence, produit donc la similitude de tous les attributs divins.

« C'est ainsi que le Fils, qui est l'image du Père, est par naissance la parfaite similitude, non seulement de la nature et de l'essence, mais encore de la bonté, de la puissance, et des autres propriétés qui sont absolument identiques à la nature elle-même. Voilà pourquoi la génération divine l'emporte en excellence sur toutes les générations possibles, au point de vue de la similitude entre le générateur et l'engendré (1). »

Cette considération est exacte, mais elle est étroite. Puisque les attributs divins sont identiques à la substance divine, il est bien clair que le Fils, semblable en substance, est semblable en attributs. Mais autant dire qu'un homme, semblable à son père en nature, est semblable en âme et en corps, parce que l'âme et le corps sont essentiels à la nature humaine.

(1) Petau, lib. V, c. VIII, § 7.

§ 2. — Digression sur l'éminence divine.

La méthode de Petau est une réduction par voie d'identité. Cette méthode est exacte, encore une fois, mais elle est peu féconde. Sans doute, on doit affirmer en Dieu l'identité de tout ce qu'il est. Mais il ne faut pas oublier que cette simplicité absolue contient éminemment la richesse de la multiplicité et de la variété. De l'aveu de tous, l'unique et très simple perfection de Dieu répond virtuellement à cette admirable diversité d'attributs que nous concevons comme des qualités distinctes, et la science théologique gagne à déployer la sagesse, la justice, la puissance, la bonté, pour les considérer à part.

Mais il semble qu'on puisse et qu'on doive aller plus loin. Dans un homme, outre ses caractères naturels qui sont l'apanage de l'humanité, on reconnaît les caractères individuels qui sont dans chaque personne les « manières d'être » des qualités naturelles. Manières de penser, de vouloir, penchants personnels et actions libres, c'est-à-dire, « usage personnel » des qualités de l'âme; attitude, gestes, c'est-à-dire, déterminations individuelles des membres corporels : tout cela est personnel, et lorsque tout cela est au mieux, la personne en tire honneur. Eh bien! si Dieu est une personne, tous ces caractères honorables doivent se trouver éminemment en lui, et lorsque nous déployons par la raison tous les trésors de l'éminence divine, nous devons distinguer des qualités naturelles ces caractères personnels, de la même manière que nous distinguons de l'essence divine ses perfections qualitatives. Mais, lorsque par la pensée on a opéré ce dérou-

lement analytique, la question se pose. Si Dieu engendre un fils, lui communique-t-il simplement sa nature, ou fait-il passer en lui ses caractères personnels?

C'est la réponse des Grecs que nous cherchons.

§ 3. — Premier texte grec invoqué par Petau.

Petau, pour réduire toute la ressemblance du Fils au Père, invoque deux passages grecs, que je rapporte volontiers (1). C'est d'abord un passage de saint Jean Chrysostome.

« Un fils, dit ce docteur, est semblable à son père; mais il n'y a pas entre eux la proximité qui existe en Dieu. Ici-bas, si le père et le fils sont identiques comme essence, ils diffèrent en beaucoup de choses; couleur, physionomie, jugement, âge, volitions, tempérament du corps, qualités de l'âme, influences extérieures. En tout ceci, il y a différence et défaut de conformité. Mais en Dieu, aucune de ces séparations (2). »

Et pourquoi, suivant Petau? — Parce que, dit-il, en Dieu il n'y a rien d'accidentel, et que tout se réduit à une substance très simple. — Je n'y contredis pas, et au point de vue de Petau la raison est excellente. Mais ce point de vue est-il bien celui de saint Chrysostome? Ce docteur commence par reconnaître dans la filiation humaine l'identité de nature, τῇ οὐσίᾳ ταὐτὸν εἰσιν. Ce n'est donc pas sous le rapport de la nature que la ressemblance divine l'emporte sur la filiation humaine.

---

(1) Petau, lib. V, c. VIII, § 7.
(2) S. Chrysost., *in I Tim.*, homil. I[a].

Parmi les hommes, le fils tend à reproduire tous les caractères individuels de son père; il n'y parvient pas. Le Fils de Dieu est seul la parfaite image de la personne de son Père, et comme nature et comme caractères personnels.

Telle est, me semble-t-il, la pensée que devaient emporter les auditeurs de saint Chrysostome.

§ 4. — Second texte invoqué par Petau.

Petau cite ensuite un passage de saint Grégoire de Nazianze, dont la première phrase lui semble décisive contre Richard de Saint-Victor.

« Grégoire de Nazianze, dit-il, affirme que le Fils est εἰκών, c'est-à-dire, *image*, en tant qu'il est consubstantiel. Si Richard raisonne juste en niant qu'on puisse parler d'image ou d'égalité là où il y a souveraine identité, alors Grégoire a mal parlé (1) ».

Pour en juger, reproduisons tout ce passage. Saint Grégoire, énumérant et expliquant les nombreux titres de la seconde Personne, en arrive à l'image.

« On le nomme Image, dit-il, en tant que consubstantiel, et parce qu'il procède du Père et non le Père de lui. En effet, le propre de l'image est d'être l'imitation du modèle et de lui devoir son nom. Mais en Dieu il y a plus qu'ici-bas. Ici-bas, image immobile de modèles mobiles; là-haut, d'un modèle vivant vivante image, et plus grande indistinction qu'entre Seth et Adam ou qu'entre un engendré quelconque et son gé-

(1) Petau, lib. VI, c. VII, § 2.

nérateur. Car telle est la nature des choses simples qu'elles ne peuvent être d'un côté semblables et de l'autre dissemblables ; mais toute l'une est le type de toute l'autre. Il y a identité plutôt qu'assimilation, ταυτὸν μᾶλλον ἢ ἀφομοίωμα (1). »

Cette argumentation est bien semblable à celle de saint Chrysostome ; mais sa force consiste dans l'affirmation de la simplicité divine, le Père est Dieu ; donc il est simple. simple, il ne peut être imité parfaitement sans l'être tout entier. Tous ses attributs sont sa substance même ; donc son image lui est consubstantielle. C'est tout ce qu'il importait de prouver contre les ariens, et saint Grégoire s'arrête à cette conclusion. — Mais ce n'est là qu'une conclusion *a fortiori ;* car la majeure est plus large.

Entre Seth et Adam, il existait, non seulement une égalité de nature, mais encore, sans doute, quelque similitude de caractères personnels transmis par génération. Or, entre Dieu le Père et Dieu le Fils, « il y a plus grande indistinction qu'entre Adam et Seth ». — Et pourquoi ? — Parce que le Père est une chose absolument simple ; en lui Dieu et Père sont chose identique. De même le Fils est absolument simple ; en lui Dieu et Fils est absolument simple. Donc l'image divine s'étend non seulement à la nature par voie d'identité, mais aux caractères paternels par voie de représentation.

Telle est l'interprétation qu'on peut donner à la pensée de saint Grégoire ; mais comme il est toujours dangereux de prêter à un docteur une doctrine qu'il n'a pas formulée en termes exprès, adressons-nous aux deux amis de saint

(1) S. Grég. de Naz., orat. xxx, § 20.

Grégoire pour connaître le fonds de sa pensée. Toutefois, pour les comprendre, rappelons un mystère à la fois philosophique et théologique.

§ 5. — Caractère contingent des actions divines.

Le lecteur doit se souvenir que, suivant saint Basile, la personne humaine est constituée par la réunion concrète d'une nature spécifique et d'un certain nombre de propriétés accidentelles dont l'ensemble sert à caractériser l'individu. Sans doute, la raison nous apprend qu'en Dieu, tout est substance, tout est absolu et nécessaire. Cependant, il y a en Dieu des déterminations que notre infirme intelligence ne peut s'empêcher de concevoir à la façon d'actes contingents. Telles sont toutes les actions extérieures de création et de providence; car ces différentes actions auraient pu ne pas être. D'ailleurs, l'axiôme : *actiones sunt suppositorum,* nous contraint de rapporter ces actions contingentes à la libre détermination d'un suppôt divin. C'est ainsi que, suivant notre mode humain de concevoir, l'action créatrice nous apparaît comme une détermination contingente d'un suppôt créateur. Je sais que nous sauvegardons l'immutabilité divine, en déclarant que l'action est en dehors de l'agent et que Dieu demeure absolument le même, soit qu'il crée, soit qu'il ne sorte pas de son repos. Mais cette déclaration se borne à affirmer la coexistence de l'immutabilité et de la liberté divine, sans résoudre le paradoxe d'une divine contingence. Les théologiens ont en vain cherché à résoudre ce paradoxe philosophique; car il n'est autre chose que le mystère de l'infini contenant éminemment le fini.

Cependant, après avoir franchi cette passe philosophique, on rencontre une difficulté théologique. La foi nous enseigne que les trois Personnes de la Trinité concourent à la même action créatrice, de telle sorte que cette action parte tout entière de chaque Personne. Le Père est notre créateur, le Fils est notre créateur, le Saint-Esprit est notre créateur. C'est cette unité d'action dans trois suppôts différents qu'il s'agit d'expliquer, autant que possible.

Les théologiens qui suivent Cajétan, se tirent d'affaire assez facilement. Visant la nature avant la personne, ils concluent à une subsistence divine absolue, que l'on doit concevoir antécédemment aux relations personnelles. C'est à ce suppôt unique, qu'ils attribuent formellement les opérations extérieures, telles que création, conservation, providence, qui sont libres et par conséquent s'offrent à l'esprit avec un caractère de contingence. Chaque Personne divine agit comme ce suppôt unique en vertu de son identité naturelle avec lui. D'où résulte l'unité absolue d'action extérieure, entre les trois Personnes différentes.

J'ai discuté ailleurs ce système; je n'ai plus à y revenir. Nous ne nous occupons ici que de la pensée grecque.

Or on sait que les docteurs orientaux visent toujours la personne avant la nature. On sait encore que leur premier concept tombe sur Dieu le Père, et qu'ils rapportent originairement au « Dieu, Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre », toute la source de ces opérations extérieures qui auraient pu ne pas exister. La personne même du Père leur apparaît donc revêtue, non seulement des attributs nécessaires de la divinité, mais encore de détermination à caractère contingent.

Et pourquoi ces déterminations se retrouvent-elles exactement les mêmes dans le Fils? Entre autres raisons, les docteurs nous donnent la suivante.

Le Fils est l'image personnelle du Père tout entier, nature et personne. Image de la nature paternelle, il est consubstantiel en toute-Puissance. Image de la personne paternelle, il revêt identiquement les mêmes libres vouloirs, les mêmes déterminations à aspect contingent.

§ 6. — Saint Basile et saint Grégoire de Nysse.

Cette explication nous est fournie par les amis de Grégoire le théologien.

« Comment, dit saint Basile, tout est-il créé par le Fils? Parce que le divin vouloir jaillissant de la cause première comme d'une source, procède à l'action par le Verbe qui est la propre image de Dieu (1). »

Le frère de saint Basile entre davantage dans le détail, pour nous montrer le Fils possédant par voie d'image toutes les libres déterminations du Père, tous les caractères individuels de la Personne dont il procède.

« Il n'y a, dit-il, aucune différence de vouloir entre le Fils et le Père. Car le Fils est l'image de la bonté, conforme à la beauté de l'archétype bonté. Ainsi, lorsque quelqu'un se regarde dans un miroir (rien ne nous empêche de demander une explication à un exemple corporel), l'image se conforme en toutes choses à l'original dont la figure est la cause de celle qui apparaît dans le miroir. L'image ne peut se remuer, ni s'incliner, si le mouvement et l'inclination ne procèdent de

(1) S. Basile, *Contra Eunomium*, lib. II, § 21. — M. XXIX, col. 618.

l'original. Et lorsque celui-ci se remue, il faut absolument que le même mouvement se produise dans le miroir.

Or nous disons que, de cette manière, l'image du Dieu invisible, le Seigneur, dans tout mouvement de la volonté, est immédiatement et inséparablement uni au Père. Le Père veut quelque chose; le Fils qui est dans le Père, connaît le vouloir du Père; bien plus, il est lui-même le vouloir du Père (1) ».

Il me semble impossible de mieux exprimer comment la similitude du Fils au Père pousse jusqu'aux déterminations les plus individuelles. Et voilà pour expliquer les textes de saint Grégoire de Nazianze et de saint Chrysostome.

§ 7. — Élévation sur la bénignité et la miséricorde.

Je le sais et je le répète encore une fois. La raison nous contraint d'affirmer que la nature divine est l'immutabilité même. Mais ne réduisons pas cette immutabilité au froid concept de l'immobilité. Je le sais, et je le répète encore une fois : en Dieu, la Personne et la nature sont une seule et même réalité très simple; mais ne réduisons pas tous les caractères positifs des Personnes à des attributs d'essence et de nature.

Il y a dans la nature divine une perfection essentielle qu'on nomme la bonté, et qui est la perfection de la cause efficiente et finale. La raison le démontre. Mais la raison ne peut soupçonner qu'il y a en Dieu une autre sorte de bonté qu'on appelle proprement la bénignité. Il a fallu la foi pour nous l'apprendre, en nous révélant que notre

---

(1) S. Grég. de Nysse, *Contr. Eunomium*, lib. XII — M. XLV, col. 982.

Dieu est notre Père; car la bénignité est une qualité personnelle de la paternité.

La raison nous montre que la nature divine est juste, infiniment juste, essentiellement juste, nécessairement juste. Mais comment soupçonner que cette justice laisse place à la miséricorde? et d'ailleurs comment argumenter pour conclure par voie nécessaire à un attribut dont l'exercice est absolument libre? C'est que la miséricorde est aussi une qualité de la paternité. La miséricorde a son siège dans des entrailles paternelles.

Bénignité, miséricorde : voici deux caractères qui évoquent le concept de personne plus formellement et plus immédiatement que le concept de nature. Aussi, c'est la révélation seule qui, bannissant la crainte servile du paganisme, nous a appris à nous tourner vers un Dieu bénin et miséricordieux : *quia benignus et misericors est, patiens et multæ misericordiæ et præstabilis super malitia.* (Joel, II, 13). Mais, je le répète, en même temps la révélation nous apprenait que le Père céleste nous adoptait pour enfants, après nous avoir créés. *Quomodo miseretur pater filiorum, misertus est Dominus timentibus se, quoniam ipse cognovit figmentum nostrum.* (Ps. 102, 13).

Bénignité et miséricorde : voilà donc des caractéristiques personnelles du Père céleste; c'est-à-dire, ses qualités en tant que Père, et, nous le savons tous, ce sont là les deux qualités divines que le Fils a « manifestées » avec le plus d'éclat, lorsqu'il est venu *manifester le nom propre de son Père : apparuit benignitas et humanitas Salvatoris nostri.* Et pourquoi, sinon parce que la personne du Fils est l'image de la personne du Père? et pour ainsi dire, plus formellement l'image du Père que du Dieu?

— Pourquoi, sinon parce que toute inclination, toute émotion du Père se reproduit par image dans le Fils? — Pourquoi, sinon parce que le Fils a hérité non seulement de la nature de son Père, mais encore de son tempérament, de son caractère, de ses goûts, de ses penchants personnels, à ce point qu'il se porte de lui-même à penser, vouloir et agir identiquement comme son Père. C'est ainsi qu'il obéit à son Père; mais cette obéissance n'est que le libre exercice d'une volonté personnelle image parfaite, jusqu'à l'identité, de la volonté paternelle (1). Voyez comment le prototype s'incline : *Sic Deus dilexit mundum ut Filium suum unigenitum daret.* (Joann. III, 16 et voyez comment l'image s'incline à son tour : *Christus dilexit nos et tradidit semetipsum pro nobis.* (Ephes., V, 2).

ARTICLE III

DISCUSSION DE TEXTES.

§ 1. — Utilité de cette discussion.

Le lecteur a peut-être trouvé oiseuses les analyses précédentes, et est lassé de ces subtilités. Mais on doit se rappeler que ces *Études* sont destinées surtout à donner de la souplesse à l'esprit, pour qu'il puisse se conformer à

(1) Καὶ γὰρ τὸ ἐν αὐτῷ θέλημα εἰκὼν τοῦ πρώτου θελήματος. Origène, *in Ioann.* XII, nº 36.

la pensée des docteurs, sans violence et sans malaise, et ce résultat ne peut s'obtenir que par un exercice assez soutenu. Aussi je propose encore une discussion de quelques textes.

§ 2. — D'une expression employée par saint Paul.

Saint Paul, au premier chapitre de l'épître aux Hébreux, a écrit que le Fils est « la splendeur de la gloire du Père, et la figure de son hypostase, ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ. La Vulgate porte « splendor gloriæ et figura *substantiæ ejus*. Les docteurs ont naturellement fait grand usage de ce texte contre les ariens pour démontrer la divinité consubstantielle du Fils. Mais, lorsque la discussion s'est élevée entre les scolastiques sur le caractère de l'*Image*, ce texte a pris une importance spéciale.

En effet, tout dépend du sens qu'on donne au mot : ὑπόστασις. S'il signifie formellement l' « hypostase » c'est-à-dire, la personne, on en conclura que le Fils est formellement l'image de la personne du Père, comme le soutient l'école de Richard et comme l'admet Bellarmin. Si le mot ὑπόστασις signifie formellement la « substance », on pourra soutenir avec Petau que le Fils est image du Père, uniquement sous le rapport de la consubstantialité.

§ 3. — Interprétation de Petau.

Petau, comprenant l'importance de ce texte, a consacré tout un chapitre à le discuter (1). Cette discussion peut

(1) Petau, lib. VI, c. VI.

se réduire à trois points que nous devons examiner successivement.

1° Petau emploie son érudition à démontrer que la plus antique et vulgaire signification du mot ὑπόστασις est « réalité substantielle ». C'est donc suivant ce sens primitif qu'on doit entendre la phrase de saint Paul. Cette opinion est fondée, et je ne la discute pas.

Petau, cherchant ensuite à démontrer que c'est bien le sens de l'apôtre, reproduit les arguments théologiques qu'il a développés contre Richard. « Le Fils, dit-il, n'est pas l'image de la paternité, ne lui est pas semblable, bien plus lui est opposé par la filiation (1). » Je ne reviens pas, non plus, sur ces arguments.

Mais je suis contraint de m'arrêter davantage à la troisième partie de la thèse de Petau. Il soutient, en effet, que tous les Pères, sous des langages différents, ont interprété dans ce même sens le texte de saint Paul, Cette affirmation tombe sous l'objet de ces *Études* consacrées à connaître la pensée grecque.

Le docte helléniste rapporte de nombreux passages patristiques. J'ai déjà dit que la plupart de ces passages, dirigés contre les ariens, sont des arguments qui concluent du plus au moins. Aussi je ne retiens ici, de tous les textes que Petau attire à sa cause, qu'un texte de saint Basile ; et je m'y arrête à cause de son importance, et pour la leçon qu'on peut en tirer relativement à l'interprétation des Pères.

---

(1) *Ibid.*, § 7.

§ 4. — Texte de saint Basile.

On sait que saint Basile a consacré tous ses efforts à établir le sens personnel du mot « hypostase ». La célèbre lettre de *l'usie et de l'hypostase* n'a pas d'autre objet.

Il vient de définir l'*usie* : « Ce qui est commun aux trois personnes », et l'*hypostase* : « l'ensemble des propriétés individuelles » (1). Mais voici qu'à l'encontre de cette définition, se dresse le texte de saint Paul : « Splendeur de sa gloire et figure de son hypostase ». — Eh quoi! se demande notre docteur, chaque hypostase a son caractère distinctif ; comment donc l'Écriture caractérise-t-elle le Fils par les notions personnelles du Père?

« Si le propre du Père est d'être innascible, et si le Fils est conformé suivant les propriétés du Père, l'innascibilité ne demeure donc plus au Père seul, puisque le mode d'existence du Fils est à l'empreinte de ce qui personnifie le Père (2)? »

On avouera, je pense, que l'objection est posée comme Petau la forme contre Richard.

Saint Basile se contente-t-il de répondre, comme Petau, que « hypostase » est pris par saint Paul dans le sens de « substance » et non dans le sens de « personne »?

Notre Grec ne le pouvait point, puisque cette réponse aurait ruiné toute sa thèse sur la différence de signification des deux mots « usie » et « hypostase ». Aussi, pour

---

(1) Εἰ γὰρ ὑπόστασιν ἀποδεδώκαμεν εἶναι τὴν συνδρομὴν τῶν περὶ ἕκαστον ἰδιωμάτων,... loc. cit., § 6. — M. XXXII, col. 336.

(2) *Ibid.* — Col. 338, init.

maintenir dans le texte apostolique la terminologie qu'il veut faire adopter, se voit-il contraint à donner à l'objection une réponse plus subtile et plus longue. L'apôtre, dit-il, n'a pas voulu confondre les hypostases, mais « montrer combien la relation du Fils au Père les joint et les unit immédiatement et indivisiblement »; en d'autres termes, il nous enseigne « la contiguïté et comme la naturelle connexion, τὸ προσεχὲς καὶ οἱονεὶ συμφυὲς, du Fils unique avec le Père »; de telle sorte que les yeux de l'âme, fixant les caractères du Fils, connaissent l'hypostase du Père, non pas en les confondant jusqu'à attribuer l'innascibilité au Fils ou la génération au Père, mais en les unissant par la relation qui ne permet pas de penser à l'un sans penser à l'autre (1).

C'est ainsi, continue saint Basile, qu'ailleurs l'apôtre appelle le Fils *image du Dieu invisible*, et ailleurs *image de sa bonté*, non pas que l'invisibilité ou la bonté soient différentes dans l'un et dans l'autre, mais pour opposer personnellement l'original et l'image.

« Donc celui qui conçoit la beauté de l'image parvient au concept de la beauté de l'original. Celui qui a présent dans la pensée ce que j'appellerais la figure du Fils, a présente l'empreinte de l'hypostase du Père, et voyant celle-ci dans celle-là, il ne voit pas dans ce portrait l'innascibilité du Père (car il y aurait identité et non opposition), mais il contemple dans l'engendré la beauté innascible. De même que celui qui regarde dans un miroir bien pur l'image d'un visage, acquiert la claire connaissance du visage exprimé; ainsi celui qui connaît le Fils, possède par là-même dans son cœur l'empreinte

(1) *Ibid.*, § 7.

de l'hypostase du Père. En effet, dans le Fils, on voit tout ce qui est du Père, et tout ce qui est du Fils est en même temps du Père, puisque le Fils est tout entier dans le Père, et qu'à son tour il possède en lui tout le Père. Ainsi l'hypostase du Fils est comme la forme et le visage qui fait connaître le Père. Et l'hypostase du Père est comme dans la forme du Fils, chacun d'eux conservant la propriété qui distingue clairement les hypostases (1). »

Je ne sais si je m'abuse ; mais il me semble que ces dernières citations affirment qu'aucun portrait n'a jamais mieux reproduit et la forme spécifique et les traits personnels d'un individu.

Et cependant Petau les transcrit tout au long en faveur de sa thèse. Vous avez le droit de vous ranger à son avis ; mais vous avouerez alors que, pour penser de même, saint Basile s'exprime d'une façon bien contournée.

§ 5. — Comment Petau interprète saint Athanase.

Voici un autre exemple de la préoccupation intellectuelle qui peut gêner dans l'interprétation des docteurs. Laissons parler Petau.

« Cette dispute contre Richard, dit-il, me remet en mémoire une objection des ariens contre les catholiques et la doctrine que lui opposaient les Pères. Par là, notre explication se trouve confirmée. Saint Athanase rapporte ainsi cette objection. — Si le Fils est le rejeton et l'image du Père, s'il lui est semblable en toutes choses, il faut donc que, comme il est engendré, il engendre à son tour et qu'il devienne père d'un fils (2). »

---

(1) *Ibid.*, § 8.
(2) Petau, lib. VI, c. VII, § 5.

Avant d'aller plus loin, je ferai remarquer que c'est précisément l'objection que Petau fait à notre thèse de la similitude personnelle. Il semblerait donc que si saint Athanase pense vraiment comme le docte théologien, il n'aurait qu'un mot à dire pour fermer la bouche aux ariens, en rappelant que le Fils n'est l'image du Père qu'en tant que Dieu et non en tant que Père. — Eh bien! la réponse du grand docteur est toute différente et, pour ainsi dire, détournée. Voici comment Petau la résume. Chez les hommes, on naît d'abord fils, puis on grandit puis on devient père, parce que les hommes ont des natures changeantes; d'où résulte qu'aucun n'est absolument père. Mais la nature divine est immuable; donc là seulement un véritable père et un véritable fils. Demander pourquoi le Fils n'engendre pas un autre fils est aussi absurde que demander pourquoi le Père n'est pas issu d'un autre père. Enfin, le Fils apparaît souverainement l'image du Père, parce que semblablement au Père, il ne change pas, et ne déchoit pas de sa propriété de Fils.

Telle est l'analyse du texte de saint Athanase, et l'on conviendra que l'argumentation n'est pas pour nous d'une évidence saisissante.

Aussi Petau croit-il devoir l'expliquer. Donc, dit-il, la cause pour laquelle le Fils n'engendre pas un autre fils, c'est que le Fils reçoit identiquement toute la substance du Père « et qu'en conséquence, par cette seule génération toute la fécondité génitale de la nature est épuisée ». *On comprendra mieux cette raison*, ajoute-t-il, lorsqu'on observe que cette génération est par voie intellectuelle; car le Père, embrassant toutes choses par une seule

pensée, n'a qu'un Verbe, et, d'ailleurs, un verbe n'a pas de verbe.

Telle est l'interprétation de Petau, et je remarque qu'il se croit obligé d'ajouter bien des choses au texte dont il prétend établir le sens. Il parle de « l'épuisement de la fécondité divine », ce dont saint Athanase ne souffle pas un mot. Il sent le besoin de rendre plus claire la raison, *quæ ratio melius intelligitur,* en faisant appel à la voie intellectuelle de la génération divine, et c'est là une théorie dont saint Athanase n'a jamais fait usage. — Eh bien! je me défie d'un interprète qui indique aux Pères de l'Église comment ils auraient pu mieux dire et s'expliquer plus clairement.

§ 6. — Suite.

Petau poursuit :

« Enfin, Athanase place toute la force de l'image et de l'empreinte dans une chose qui est commune aux deux personnes, savoir, dans l'immutabilité, ἀτρεψία, qui est une propriété naturelle et non personnelle, quoi qu'en dise Richard (1). »

Ce dernier argument semble à Petau une raison décisive. Mais cette persuasion ne résulterait-elle point du trouble produit par une opinion préconçue? En effet, l'adage latin : *essentia nec generat nec generatur,* aurait dû avertir un théologien latin de ne point confondre avec l'immutabilité essentielle cette ἀτρεψία dont parle saint Athanase. Car si le Père reste immuable comme nature bien qu'il engendre, on ne saisit pas pourquoi le Fils

(1) *Ibid.*

cesserait d'être immuable comme nature, s'il engendrait à son tour. Mais alors que peut signifier cette ἀτρεψία, si ce n'est une « non-interversion » de rôle personnel, c'est-à-dire, une perfection personnelle (1)?

Si l'on se place à ce point de vue, en se rappelant d'ailleurs que la visée grecque tombe immédiatement sur la personne comme sur un tout concret, il semble que l'argumentation de saint Athanase, même en s'en tenant au résumé de Petau, acquiert une clarté merveilleuse.

L'homme est d'abord fils, ensuite père; il y a en lui interversion de rôle. Tourné d'abord vers son père, il se tourne ensuite vers son fils. Le nom de père ou de fils ne convient donc qu'accidentellement; ce nom, vrai à une époque, n'est plus vrai à une autre.

Mais ce qui est vrai en Dieu est toujours vrai. Le Père est toujours vrai Père, le Fils toujours vrai Fils. Donc aucune interversion de rôle; ἀτρεψία dans le Père qui n'a jamais été fils; ἀτρεψία dans le Fils qui ne sera jamais père. Le Père est toujours tourné vers son Fils unique; le Fils toujours tourné vers son Père, comme il convient à une parfaite image.

§ 7. — Texte de saint Athanase.

Pour juger entre cette explication et celle de Petau, il sera utile de donner le texte même de saint Athanase; d'ailleurs, il se recommande par sa beauté.

« Les ariens, dit-il, ont forgé des raisonnements tels que celui-ci : Si le Fils est le rejeton et l'image du Père, sembla-

(1) Ἀτρεψία, propriété de ce qui ne tourne pas, ne se retourne pas.

ble en toutes choses au Père, il faut absolument que, comme il a été engendré, il engendre à son tour et qu'il devienne lui-même père d'un fils; qu'ensuite celui qu'il aura engendré, engendre à son tour et cela indéfiniment. Car c'est en cela que l'engendré se montre semblable à l'engendrant. Inventeurs de blasphèmes! Véritables ennemis de Dieu, ces hommes qui, pour ne pas confesser que le Fils est l'image du Père, supposent dans le Père lui-même des choses corporelles et matérielles, des sections, des effluences et des affluences. Si Dieu est comme un homme, qu'il engendre comme un homme, que le Fils devienne père d'un autre; qu'ils s'engendrent consécutivement les uns des autres, pour que la succession augmente la multitude des dieux. Mais si Dieu n'est pas comme un homme, et il ne l'est pas, nous ne devons pas concevoir à son sujet des choses humaines. Les brutes et les hommes, depuis la création primitive, s'engendrent les uns des autres. L'engendré, provenant d'un père engendré, devient semblablement père d'un autre, héritant de son père la vertu d'où il provient lui-même. Voilà pourquoi il n'y a pas dans ces êtres un individu absolument père et un individu absolument fils; car, dans aucun, le qualité de père ou de fils ne demeure. Car le même est fils de son générateur et père de celui qu'il engendre.

« Mais il n'en est pas ainsi de la divinité. Car Dieu n'est pas comme un homme. Le Père ne provient pas d'un père. Aussi n'engendre-t-il pas un père qui engendrera. Le Fils ne provient pas du Père par effluence, il n'est pas engendré par un père engendré. Aussi n'est-il pas engendré pour engendrer. D'où résulte que dans la divinité seule le Père est absolument père et le Fils est absolument fils, et qu'en eux seuls la propriété demeure, de père dans le Père, de fils dans le Fils.

« Que celui, donc, qui demande pourquoi le Fils n'engendre pas un fils, demande aussi pourquoi le Père n'a pas de père. Les deux questions sont également absurdes, également impies. En effet, comme le Père est toujours père et jamais fils, de même le Fils est toujours fils et jamais père. Et en cela

surtout il se montre l'image et la splendeur du Père, demeurant ce qu'il est, ne changeant point, mais tenant du Père l'identité. Si donc le Père se renverse, que l'image aussi se renverse, afin de demeurer ainsi en relation d'image et de représentation avec son générateur. Mais le Père ne peut se retrourner, εἰ δὲ ἄτρεπτός ἐστιν ὁ Πατήρ, et demeure toujours ce qu'il est, de toute nécessité l'image demeure ce qu'elle est et ne se retourne pas. Le Fils procède du Père, il ne sera donc jamais autre chose que ce qui est le propre de l'*usie* du Père. C'est donc en vain que des insensés ont recours à de tels concepts, voulant arracher au Père son image, afin d'égaler le Fils aux créatures (1). »

§ 8. — Saint Cyrille tient la même doctrine.

Telle est l'argumentation de saint Athanase. Saint Cyrille l'a résumée dans les termes suivants :

« Personne, ayant du bon sens, ne soutiendra que le Fils est dissemblable au Père, parce que celui-ci n'est pas engendré et que celui-là n'est point père. Tout au contraire, on admirera en cela combien le Fils est l'exacte image du Père. En effet, de même que le Père, qui est immuable et invariable, demeure toujours père et ne se change pas en fils ; de même le Verbe qui procède de lui comme fils, demeure ce qu'il est, montrant par là en soi-même l'inaltérabilité du Père. En cela donc encore il est semblable au Père (2). »

---

(1) S. Athanase, *Cont. arian.*, orat. I, §§ 21 et 22.
(2) S. Cyrille, *Thesaurus*, assert. XIII. — M. LXXV, col. 208.

ARTICLE IV

VUE D'ENSEMBLE.

§ 1. — Deux caractères de l'image.

Il me semble utile de dégager de toutes les discussions précédentes la pensée grecque, telle que je crois la comprendre, pour la présenter au lecteur dans sa simplicité. Nous avons constaté que saint Damascène assigne deux caractères à l'« image ». Elle est semblable au modèle; elle le manifeste et le montre. Cherchons d'abord en quoi et jusqu'à quel point le Fils éternel est l'image de son Père.

§ 2. — Analyse de l'éminence de Dieu.

Dieu est infiniment simple. En lui, tout est substance, et rien n'est accidentel. La raison suffit pour nous en instruire. Cependant, cette simplicité est une « éminence » contenant toutes les perfections que la raison peut concevoir et distinguer. C'est ce qui légitime nos considérations philosophiques sur les facultés divines d'intelligence, de volonté, de puissance et autres perfections. Notre pensée a le droit de dérouler cette inconcevable simplicité, afin d'en concevoir les trésors. Alors Dieu nous apparaît comme un suppôt, une personne, possédant une substance, des qualités, des dispositions, produisant des actions, ayant l'immensité pour *ubi* et l'éter-

nité pour *quando*. En un mot, nous distinguons l'identité divine suivant toutes les catégories d'Aristote, sauf deux, savoir : la « passion », incompatible à la divinité, et la « relation » réelle, que la créature ne peut soupçonner dans le créateur. Et tout cet ensemble caractérise le suppôt divin, suivant la définition basilienne de l'hypostase.

Tel apparaît à notre raison le Dieu suprême, ὁ ἐπὶ πάντων Θεός.

§ 3. — Le Fils de Dieu est son image.

Mais la foi nous révèle qu'un des caractères personnels de cette hypostase divine est la fécondité. Dieu engendre un fils, et cette génération établit une relation réelle dans la divinité; car fils et père sont termes corrélatifs.

Or la génération tend à produire la ressemblance entre la personne engendrante et la personne engendrée. Elle vise à faire passer dans un fils non seulement la nature spécifique de son père, mais toutes ces déterminations qualitatives et accidentelles qui caractérisent la personne de son père. D'où résulte qu'un fils est l'image de son père, et son portrait d'autant plus exact, que l'acte générateur est plus parfait.

Placez d'abord dans l'unique personne du Père ἀγεννήτου, tout ce que la philosophie plaçait en un Dieu subsistant : substance *a se*, perfections, absolues, qualités infinies, et de plus, volitions et opérations dont l'aspect paraît contingent. Puis, faites passer tout cet ensemble dans la personne du Fils γεννητοῦ, en vertu de la génération. Vous retrouverez ainsi que le Fils est l'image absolument complète du Père, parce que tout ce qui est dans l' « Ingengendré » passe dans l' « Engendré ». Même subs-

tance, mêmes qualités, mêmes vertus personnelles, en particulier la *vertu spirative*. De plus, mêmes mouvements, si je puis m'exprimer ainsi, mêmes déterminations libres, mêmes actions créatrices, et cela, non seulement parce que le Père et le Fils agissent par une même et unique puissance, mais parce que le Fils, parfaite image, ne veut agir qu'à l'imitation de son Père.

Telle est la façon suivant laquelle les Grecs conçoivent le Dieu-Image.

§ 4. — Saint Cyrille d'Alexandrie.

Cette conception est si simple, si naturelle que, de nos jours encore, les prédicateurs en font fréquemment usage avec les fidèles les plus ignorants. Et vraiment quel est le paysan, pourvu qu'il sût son catéchisme, qui ne comprendrait la prédication de saint Cyrille d'Alexandrie?

Ce docteur, dans ses commentaires sur saint Jean explique le texte : *Pater enim diligit Filium, et omnia demonstrat ei quæ ipse facit.* Le Père, dit-il, aime le Fils, et se réjouit dans les œuvres du Fils. Parmi les hommes, les pères aiment leurs enfants par un instinct naturel, mais ils ont bien souvent à souffrir de leurs mœurs ou de leurs actions. Mais il n'en est pas de même dans la famille divine.

« Car le Fils ne peut rien faire que ne fasse son Père. En effet, n'ayant avec lui qu'une même substance, il est lié, pour ainsi dire, par certaines lois physiques, à posséder la même volonté et la même puissance.

---

(1) S. Cyrille, *In Joann.*, lib. II. — M. LXXIII, col. 361.

... D'ailleurs, le Père montre au Fils ce qu'il fait lui-même, non pas en lui présentant ses actions décrites sur des tablettes, non pas en lui enseignant ce qu'il ignore (le Fils sait tout, en tant qu'il est Dieu), mais en se portraitant soi-même tout entier dans la nature de l'Engendré, et montrant en celui-ci tout ce qui lui est propre et naturel, de telle sorte que le Fils connaisse d'après ce qu'il est lui-même, tout ce qu'est son Générateur. »

Dans ce passage vous retrouvez affirmées tout ensemble et la ressemblance de substance poussée jusqu'à l'identité, et la similitude des déterminations personnelles par voie de portraiture.

§ 5. — Comparaison du cachet et de l'empreinte.

Le cachet et son empreinte, σφραγίς et χαρακτήρ, fournissent une des comparaisons que les Grecs ont le plus affectionnées, parce qu'elle leur était fournie par le texte de saint Paul : Χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ. Eh bien! comparez un cachet et son empreinte dans une cire fine. Voyez comment, de part et d'autre, tout est identiquement semblable, non seulement comme traits formels mais comme traits accidentels. J'appelle « traits formels », la figure qu'on a gravée sur le sceau, et j'appelle « traits accidentels » toutes les particularités qui distingue ce cachet individuel d'un autre cachet où l'on aurait tracé la même figure. Par exemple, profondeur du trait, poli ou rudesse du grain, ou même les défauts, tels que soufflure dans le métal ou écornure dans les entailles. Or une empreinte individuelle ne reproduit pas seulement la forme qu'on a eu l'intention de déposer dans le cachet. Telle empreinte individuelle est l'image de tel sceau in-

dividuel, et reproduit tout ce qui s'y trouve formellement ou accidentellement. Si, dans l'empreinte, il manquait une paillette ou une écornure du cachet, la forme serait peut-être plus belle, mais l'image serait moins parfaite. D'ailleurs la *relation* se révèle par ce fait que tous les reliefs du cachet sont les creux de l'empreinte et réciproquement. Disons plus, si l'empreinte est l'image du cachet, c'est précisément par voie d'opposition relative. Le dessin est exactement le même de part et d'autre, parce que tous les reliefs de l'un sont les creux de l'autre. C'est ainsi que l'empreinte fait connaître en soi-même tout ce qui est dans le cachet, et de plus, elle manifeste son origine par ses reliefs qui révèlent des creux dans lesquels ils se sont moulés par entière pénétration.

Remontons maintenant vers l'Image divine. Toute détermination naturelle et personnelle du Père se retrouve dans le Fils par filiation, sauf la paternité. Mais la filiation, par là même qu'elle est filiation, correspond si complètement à la paternité qu'elle en est l'image par voie d'opposition, suivant l'expression de saint Basile, disant « que le Fils est conjoint par génération à l'innascibilité du Père, γεννητῶς τῇ ἀγεννησίᾳ τοῦ Πατρὸς συναπτόμενος » (1).

§ 6. — Le Fils manifeste le Père.

Je ne reviendrai point sur ce que j'ai dit en plusieurs endroits sur le caractère manifestateur du Fils. Les docteurs le démontraient par des textes nombreux de l'Écri-

(1) S. Basile, *Contr. Eunom.*, lib. II, § XVII. — M. XXIX, col. 605.

ture. Ils n'avaient garde d'oublier le texte de saint Paul qui a trait à l' « Image » *imago Dei invisibilis*, et ils avaient l'habitude de le rapprocher de l'autre texte : *Splendor gloriæ et figura substantiæ ejus*. Aussi bien, ils aimaient à montrer une comparaison du mystère dans la splendeur du soleil, à cause de ses caractères de procession et d'expansion. « Le Fils, dit saint Basile, montre en soi le Père tout entier, en jaillissant de toute sa gloire par resplendissement (1). »

C'est au caractère manifestateur de l'image qu'il faut avoir recours, si l'on veut connaître sur quel fondement s'appuyait l'antique tradition qui attribuait les théophanies exclusivement au Fils. Petau ne voit qu'une erreur dans ce sentiment que le Fils possède une visibilité propre qu'on ne rencontre point dans le Père (2). Et cependant nous avons retrouvé une idée semblable jusque dans saint Damascène, le plus moderne des Pères grecs. Ce docteur nous a dit que « toute image manifeste quelque chose de *caché* ». Il nous a dit encore que le Fils est l'image chargée de montrer le Père que personne n'a jamais vu. Ce sont là des invitations à chercher partout, sans esprit de dispute et sans forcer personne à nous suivre, celui qui est l'Image montrant en soi le Dieu caché.

---

(1) Ὅλον ἐν ἑαυτῷ δείκνυσι τὸν Πατέρα, ἐξ ὅλης αὐτοῦ τῆς δόξης ἀπαυγασθείς. S. Basile, *Contr. Eunom.*, lib. II, § 17.

(2) «... Veterem illum errorem, qui in Filio nescio quid agnoscit cur videri possit, Patrem vero non modo visum esse nunquam, neque per se neque per objectam imaginem, sed neque posse videri astruit ». Petau, lib. VIII, c. II, § 9.

§ 7. — Retour sur les noms divins.

L'auteur des *noms divins* fait remarquer que les noms négatifs de la divinité ont une force toute particulière, parce qu'ils ne permettent pas à l'intelligence de s'arrêter à des affirmations limitées, et par là même incomplètes, mais qu'ils la poussent jusqu'au sein du « nuage divin », γνοφὸς θείος. Ce qui est vrai de la divinité tout entière a son caractère spécial de vérité par rapport à la première Personne.

Aussi bien, cette « incognoscibilité » propre au Père se reconnaît au petit nombre de ses noms. Et encore, ses noms sont pour la plupart négatifs, indiquant un « par de là » que l'intelligence ne peut atteindre : ἀγέννητος, ἄναρχος. Un seul est positif : *Père ;* mais ce nom est relatif : Père d'un Fils, comme on dirait centre d'une circonférence ; c'est encore sur le Fils que notre raison s'appuie pour penser au Père.

Quant au Fils lui-même, tous ses noms sont positifs. Une image, pour être visible, doit avoir des traits et des contours bien déterminés. Mais, pour empêcher que l'intelligence ne se repose dans une formalité bornée, les noms du Dieu-Image sont nombreux. Fils, Logos, Sagesse, Puissance, Lumière, Splendeur, et tous les autres dont l'Écriture est remplie et que les docteurs se sont étudiés à rassembler. Chacun de ces noms nous exprime la divinité sous une forme que nous pouvons concevoir. Leur multiplicité nous rappelle qu'aucun concept humain ne peut suffire à contenir le Divin ; tous et chacun nous dirigent vers le Père, comme les innombrables rayons

d'une circonférence convergent vers le centre. Comparaison assez heureuse : car le centre ne se définit et ne se connaît que par la circonférence; car, encore, le centre reste caché, invisible, et ne se manifeste que par la circonférence visible.

§ 8. — Du mot ἀρχή.

Certes, personne n'est plus ennemi des vaines subtilités que saint Grégoire de Nazianze, et cependant il tient à faire quelque allusion à ces délicates contemplations des premiers âges. Nous l'avons entendu donner le même mot ἀρχὴ pour dénomination notionnelle du Père et du Fils. Mais cette communauté n'est-elle point contradictoire à la singularité exigée pour une notion personnelle? Ne craignez rien, le théologien a soin de distinguer le même mot par deux visées contraires. Le Fils est ἀρχὴ τῶν ὅλων. C'est donc ἀρχὴ pris dans son caractère expansif, productif, manifestateur. Quant au Père, il est ἀρχὴ dans un sens plus intime à la divinité, et ce sens doit être complété par le mot négatif ἄναρχος. En développant cette pensée, nous pourrions dire : Le Père est ἄναρχος, et par là même, il est principe de τῆς ἀρχῆς et ce n'est que par Celui qui est ἀρχή que peut être connu celui qui est ἄναρχος. Cette phrase n'est, du reste, que la traduction quasi littérale d'un passage de saint Hilaire. Il se demande comment les apôtres ont vu le Père, et la tournure de sa réponse manifeste son attachement à la doctrine primitive sur les théophanies :

« Sed audax forte est ut ininitiabilem (ἄναρχον) illam Dei Patris æternitatem visam ab apostolis asseramus; maxime cum

dictum sit : *Deum nemo videt unquam* nisi *unigenitus Filius qui est in sinu Patris* (Joan. I, 18). Sed nihil nostrum dicimus, nihil audax prædicamus. Dicat ille qui dixit : *Qui me videt, videt et Patrem* (1). »

§ 9. — Du mot πηγή.

Ai-je tort d'expliquer saint Grégoire par saint Hilaire? Je ne le crois pas. Lorsqu'on s'est bien mis au point de vue antique, on aperçoit dans les écrits des docteurs certains reflets brillants qui échappent à une lecture inattentive. En voici un exemple.

On sait que le nom de « source », πηγή, est attribué au Père par tous les docteurs, et souvent saint Grégoire de Nazianze en agit de même. Mais voici qu'un jour il expose à son peuple les comparaisons qu'il préfère au sujet de la Trinité (2). Il a, dit-il, longuement médité, il a cherché à choisir les comparaisons les plus exactes, et la première qu'il présente est celle-ci : « Un œil, une source, un fleuve, ὀφθαλμόν τινα καὶ πηγὴν καὶ ποταμὸν ἐνενόησα ».

Voyez comment notre docteur applique au Fils l'expression πηγὴ qui semblait réservée au Père. La raison en est que, dans ses longues réflexions, il a reconnu que ce mot grec signifie également la « source » dont l'eau sourd, et la « fontaine » où elle se montre. Il cherchera donc pour exprimer Celui qui est ἀγέννητος et ἄναρχος, un mot qui exprime sans indétermination possible la source pro-

(1) S. Hilaire, *in Psalm.* 118, § 35. Il a soin d'ajouter que le Fils est vu « non per invisibilis nobis naturæ contemplationem, sed per operum admirationem. »

(2) S. Grég. de Naz., *Theolog. V*, orat. XXXI, § 31.

prement dite, c'est-à-dire, l'origine féconde et cachée de la fontaine. Cette expression n'existe point en grec. Eh bien! notre littérateur délicat prend sur lui de donner un nouveau sens à un mot qui s'y prête. Ὀφθαλμός, l'œil même de la fontaine, c'est-à-dire, ce petit point invisible par lui-même, mais qu'on devine par un petit bourrelet de sable et par les mouvements de l'eau tout à l'entour. Ces mouvements ont peu à peu creusé le sable en forme de bassin qu'on nomme « la fontaine ». Toute l'eau de la fontaine provient de la source, et c'est identiquement la même eau. La différence est que dans la fontaine, on la voit, on la touche, on la goûte, tandis que dans la source elle est invisible, intangible, inaccessible. Mais en goûtant l'eau de la fontaine, on apprend ce qu'est l'eau de la source. Saint Grégoire s'est donc souvenu de l'antique tradition que saint Irénée exposait dans les termes suivants :

« Le Père est pour nous invisible et indéterminable. Mais son Logos le connaît; et, tandis que le Père est inénarrable, le Logos nous le raconte... Le Fils révèle la connaissance du Père par sa manifestation. La connaissance du Père est la manifestation du Fils; car toutes choses sont manifestées par le Logos (1). »

(1) S. Irénée, *Contr. Hær.*, lib. IV, c. VI, § 3.

CHAPITRE IV

JÉSUS-IMAGE.

§ 1. — Jésus, image de son Père.

L'image d'un Dieu invisible est elle-même invisible par nature. La raison en témoigne, la foi nous l'affirme, et les docteurs ont défendu ce dogme avec vigueur. C'est donc par ses influences bienfaitrices que le Logos se manifeste, comme il en est de la lumière qui se montre, non en elle-même, mais dans ses illuminations.

Mais la miséricorde de Dieu a comblé ses bienfaits par un plus grand mystère. La Bonté n'est point jalouse de se cacher. Celui dont la vie consiste à engendrer son Image, veut bien souffrir que nous la voyions, même des yeux du corps; et Celui qui est l'Image, a mis ses délices à se laisser contempler par les hommes.

L'Image invisible a donc revêtu une visibilité humaine pour tomber sous nos regards. Le Fils s'est fait image corporelle en devenant Jésus, afin de répondre à une demande charnelle : « Philippe, qui me voit voit mon Père ». Non seulement, l'Image est devenue visible comme un portrait, mais elle s'est faite palpable comme une statue, suivant cette attestation de l'apôtre saint Jean : « Nous

avons vu de nos yeux et contemplé à notre aise, nos mains ont touché et palpé le Verbe de vie. » (I Joann. I, 1).

§ 2. — Texte de saint Irénée.

Nous avons entendu naguères le docteur de Lyon démontrer la divinité du Fils par son rôle d'image et de manifestateur à l'égard du Père. Suivons-le dans le développement de cette pensée.

« Le Père, dit-il, s'est révélé lui-même, en rendant son Logos visible à tous ; à son tour, le Logos a montré à tous le Père et le Fils, lorsqu'il s'est laissé voir par tous. Voilà pourquoi le juste jugement de Dieu s'étend à tous ; car tous ont vu semblablement, mais n'ont pas cru semblablement (1). »

Notre docteur distingue ensuite les divers modes de manifestation. C'est d'abord par la création et par la raison ; c'est ensuite par la Loi et les prophètes ; enfin c'est par l'Incarnation.

« Par le Logos fait visible et palpable, le Père était montré, bien que tous n'aient pas semblablement cru en lui. Mais tous ont vu le Père dans le Fils ; car l'invisible du Fils c'est le Père, et le visible du Père c'est le Fils : *invisibile etenim Filii Pater, visibile autem Patris Filius* (2). »

§ 3. — Texte d'Origène.

Origène, lui aussi, avait médité ce mystère de « l'invisibilité » divine devenue la « visibilité » divine par l'incarnation de l'Image. Tout en ayant soin de distin-

(1) S. Irénée, *Contr. hær.*, lib, IV, c. 6, § 5. — M. VII, col. 989.
(2) *Ibid*, § 6.

guer dans le Christ la divinité et l'humanité, l'illustre Alexandrin les sépare si peu qu'il entend à la fois du Dieu et de l'homme les paroles de l'Apôtre : *Splendor gloriæ et figura substantiæ ejus*. Son audacieux génie invente même une comparaison que saint Jérôme lui a reprochée, mais qui est orthodoxe dans la forme conservée par Rufin, surtout si on adoucit certaines expressions excusables dans une langue théologique imparfaitement formée.

« Pour que l'on comprenne mieux, dit Origène, comment le Sauveur est « la figure de l'hypostase de Dieu », employons une comparaison qui, pour imparfaite qu'elle soit, n'a ici d'autre but que d'expliquer comment le Fils de Dieu qui était dans la forme de Dieu s'est réduit à rien, *exinanivit*, et par cet état même de vide, s'applique à nous manifester la plénitude de la divinité. Figurez-vous donc une statue telle que par sa grandeur, elle occupe toute la terre, et que par son immensité même elle ne puisse être considérée par personne. Mais on a fait une autre statue en tout semblable à la première comme forme et matière (1), comme disposition des membres, comme traits de la physionomie, sauf la grandeur. La regardant, ceux qui ne peuvent contempler la statue immense, reconnaissent cependant qu'ils ont vu celle-ci, par là-même que la réduction conservait tous les traits de son visage et de ses membres, et même la forme et sa matière par une similitude complète. C'est, pour ainsi dire, ainsi que le Fils de Dieu, de l'égalité du Père se réduisant à rien, pour nous offrir un moyen de le connaître, devient la figure expresse de la substance du Père; de sorte que nous, qui ne pouvions voir la gloire de lumière répandue dans la grandeur de la divinité nous puissions en contemplant celui qui devient pour nous splendeur, trouver dans cette splendeur une voie pour con-

(1) Expressions qui demanderaient à être adoucies.

templer la lumière divine. Cette comparaison de statues matérielles ne doit sans doute être acceptée que dans le sens pour lequel on le propose; c'est-à-dire, pour expliquer comment le Fils de Dieu, s'étant incarné dans la très petite forme d'un corps humain, a montré en soi l'immense et invisible grandeur du Père par la similitude de ses œuvres et de sa vertu. Aussi il disait à ses disciples : Qui me voit, voit le Père (1). »

§ 4. — Jésus, image de sa Mère.

Petau, pour soutenir sa thèse, a surtout confiance dans un argument dont la force, dit-il, est souveraine, *cujus vis est sine dubio maxima* (2). Il remarque d'abord que les Pères grecs attachent la même valeur aux termes : εἰκών, image, μορφή forme, σχῆμα, figure. Puis, il propose le texte de saint Paul : *Qui cum forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo; sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo.* (Philipp., II, 6.)

Sur ce texte, il raisonne ainsi :

Forma Dei proportione respondet *servi,* sive *hominis, formæ;* ut tam vere proprieque de illo Dei ac Patris forma dicatur, quatenus ab illo genitus est, quam forma servi, id est, hominis, quatenus ab homine est ortus. Atqui secundum solam naturam forma et imago servi et hominis illi tribuitur, per quam solam matris est similis; non ratione personalis proprietatis, sive subsistentiæ creatæ quam nullam habuit; neque vero femina fuit, quæ erat personalis conditio matris.

---

(1) Origène, *Periarchon,* lib. I, c. II, § 8. — M. XI, col. 136.
(2) Petau, lib. VI, c VI, § 16.

Igitur et forma Dei solam Patris essentiam respicit, sed subsistentem, non tamen ut est subsistens : idque apud Paulum vox ὑπόστασις significare debet (1). »

Remercions Petau d'avoir songé à projeter sur cette question la lumière de la Maternité divine. Car dans ces doux rayons plus accommodés à nos yeux, les dogmes théologiques, tout en restant aussi mystérieux, nous deviennent plus saisissables.

J'admets donc l'équivalence entre les deux termes :

Le Christ est l'image de son Père, en tant que Dieu, et l'image de sa Mère, en tant qu'homme. Mais vraiment, est-ce que Jésus n'est l'image de Marie que parce qu'il est spécifiquement de même nature, c'est-à-dire, aussi peu que peut l'être un fils quelconque d'une mère quelconque? Une légende raconte que lorsque les femmes de Nazareth apercevaient Jésus, elles s'écriaient : « Oh! que c'est bien le Fils de Marie! » Ce n'est qu'une légende, je le veux. Mais la piété s'y complaît instinctivement, et la raison l'approuve; car l'action de Marie n'étant contre-balancée par aucun autre principe d'hérédité, la Mère a passé tout entière dans le Fils, autant et plus que jamais nulle mère n'a passé dans son fils avec ses traits personnels. Sans doute, le sexe est un caractère personnel; mais est-ce donc le seul? la physionomie, le tempérament, les dispositions du cœur ne sont-ils pas des éléments qui concourent à constituer et à distinguer les personnes? Rappelons-nous comment les Grecs faisaient consister la personnalité dans cet ensemble. Eh bien! dans toutes ces

(1) *Ibid.*, § 15.

qualités individuelles qui ne sont pas la nature essentielle, mais qui en dérivent et en sont la détermination concrète, Jésus était la parfaite image de Marie. Il était son portrait physique, il parlait comme elle, il sentait comme elle : il avait son tempérament, ses goûts, son caractère, ses dispositions. Pour rappeler la pensée de saint Chrysostome, Jésus n'était pas seulement l'image de Marie par identité de nature humaine; mais ses caractères individuels étaient la reproduction des caractères individuels de Marie; il ressemblait personnellement à Marie.

Or, suivant Petau, il y a analogie entre la ressemblance de Jésus, en tant qu'homme, à sa mère, et de Jésus, en tant que Dieu, à son Père. Donc, conclurons-nous, le Fils ne ressemble pas à son Père uniquement par l'identité de nature; mais la personne du Fils est l'image de la personne du Père. L'argumentation même de Petau donne raison à Vasquez.

§ 5. — C'est une ressemblance de personne à personne.

Petau insiste.

Qua in re considerandum etiam est quod ad propositam quæstionem imprimis attinet. Cum Christus una sit persona, et unicam personalem proprietatem increatam divinam habeat, qua natura utraque subsistit, adeo ut eadem persona tam Deo ac Patri, quam homini ac Matri similis, et utriusvis imago sive forma dicatur; non tamen Christum, qua divina subsistentia, vel, ut ita dicam, personalitate præditus est, dici Matris similem aut hominis imaginem, sed quatenus veram in se continet hominis naturam. Non igitur similitudinis et imaginis ratio personalem proprietatem includit in *servi forma*. At eodem modo in *forma Dei* est comparatus cum Deo, qui in

forma hominis cum homine collatus. Ergo neque imago Dei est, ut est hypostasis sive persona, sed ut natura Deus est (1). »

A cet argument si correct, je n'ai qu'un seul mot à opposer : Θεοτόκος ! La personne humaine qui s'appelle Marie est la mère de la Personne divine qui s'appelle le Fils. La seconde Personne de la Sainte Trinité est personnellement le Fils de Marie.

Lorsque cette Personne éternelle et immuable nous est devenue semblable, en prenant identiquement notre nature, *in similitudinem hominum factus*, elle s'est soumise aux lois de la génération humaine, qui tend à faire du fils l'image personnelle de sa mère. Un tel Fils aurait-il voulu dépouiller une telle mère du plus glorieux fleuron de la Maternité ? Oui, la personne du Fils, tout en demeurant l'image de la Personne éternelle du Père, est devenue l'image de la personne de sa mère, car Marie est Θεοτόκος, Marie a enfanté la personne du Verbe.

Comment cela peut-il se faire ? — Marie le demandait humblement à Gabriel, et l'ange lui répondit : « L'Esprit-Saint viendra en vous ». C'est le mystère que l'Église célèbre, lorsqu'elle chante : *Incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria virgine.*

Nous devons admirer en silence. Et cependant n'est-il pas permis de s'inspirer d'une expression des saints Pères, pour entrevoir quelque chose de cette opération du Saint-Esprit ? Τὸ πνεῦμα εἰκὼν τοῦ Υἱοῦ : Le Saint-Esprit est l'image personnelle du Fils. Il est survenu en Marie,

(1) *Ibid.*, § 16.

il l'a pénétrée âme et corps, comme un sceau vivant et opérant. Il lui a imprimé d'avance la ressemblance de Celui qu'elle devait concevoir, à ce point que lorsque cette Mère a enfanté sa propre et personnelle image, c'est la personnelle image du Père éternel qu'elle a mise au monde!

O Marie! Qui pourra jamais mesurer votre grandeur? Qui pourra comprendre l'élévation de votre Maternité? Les Séraphins brûlent de connaître le fond d'un tel mystère, et se réjouissent de n'y pouvoir atteindre!

ÉTUDE XIX

LE LOGOS

ÉTUDE XIX

LE LOGOS

CHAPITRE I

GÉNÉRALITÉS.

ARTICLE I

SENS DU MOT « LOGOS ».

§ 1. — Origine sacrée de ce nom.

Le nom « Logos » est un nom propre du Fils de Dieu. Saint Jean nous l'affirme solennellement en ouvrant son évangile destiné à attester la divinité de Jésus-Christ. Mais, avant d'étudier ce nom sacré, il est utile de présenter une remarque féconde en questions de toutes sortes.

Maldonat observe que, non seulement saint Jean est le seul des évangélistes et des apôtres qui donne au Fils de Dieu le nom de Logos, mais encore que dans son évangile, cette expression se lit au premier chapitre uniquement (1).

(1) Maldonat, *In Joannem.* c. I, n° 33. *Quarta quæstio.* Le même au-

D'où vient cette réserve? On l'explique souvent par le caractère extatique que plusieurs Pères attribuent à ce chapitre.

Cette raison est belle; mais, sans y contredire, on peut y adjoindre une autre raison fournie par Maldonat.

Ce savant explique l'emploi du mot « Logos » par le désir de saint Jean de faciliter l'évangélisation des Juifs en commençant son récit par un mot qui leur fût familier. « En effet, dit Maldonat, aucun nom du Fils de Dieu n'était alors plus usité parmi les Hébreux que le nom « Parole ». On le reconnaît à la paraphrase chaldaïque qui, ainsi que nous l'avons dit plus haut, partout où dans la Bible elle croit reconnaître le Fils dans le mot « Dieu », remplace ce mot par celui de « Parole », et cela sans doute, parce qu'alors le Fils était appelé ordinairement par les Juifs « la Parole ». On le reconnaît encore à ce que le Juif Philon n'emploie jamais le nom « Fils », et fort souvent le nom « Logos (1). »

Cette explication de Maldonat rend compte d'une particularité de langage. Saint Chrysostome fait remarquer que l'évangéliste n'a pas écrit : « Au commencement était *un logos* », mais « était *le* Logos ». C'est, dit-il, pour faire comprendre qu'il s'agissait du Logos par excellence, Logos substantiel et Dieu. Ne serait-ce pas aussi la preuve

---

teur constate encore que saint Jean n'emploie ailleurs cette expression que trois fois : une fois dans l'Apocalypse, XIX, 13; et deux fois dans sa première épître : I, 1 et V, 7? On croit que cette épître est la lettre d'envoi de son évangile.

(1) Maldonat, *In Joannem*, cap. I, § 31. On trouve pourtant le nom de fils attribué au Logos : προστησάμενος (ὁ Θεός) τὸν ὀρθὸν αὐτοῦ λόγον, πρωτόγονον υἱόν. *De Agriculturâ*, ed. Pfeiffer, p. 26.

que cette expression était déjà connue, soit des chrétiens à confirmer dans la foi, soit des Juifs et des hérétiques à combattre? Le premier chapitre de saint Jean pourrait donc se paraphraser comme il suit : Le Logos dont vous connaissez l'existence, l'Être que vous appelez logos d'après l'Écriture, n'est pas une simple créature. Éternellement en Dieu, il est Dieu et c'est par lui que tout a été créé. Or c'est ce Logos qui s'est incarné, et que nous avons vu et touché de nos mains.

Ainsi compris, ce chapitre ne perd rien de sa singulière sublimité, et cependant il conserve le caractère de simplicité qui est la marque de l'Évangile, comme celle du Verbe incarné lui-même.

§ 2. — Ce nom répond à une réalité subsistante.

Cette explication de l'antique tradition juive replace dans son vrai jour une argumentation employée contre les premières hérésies sorties du Judaïsme. Sans cesse, les anciens Pères font appel à l'ancien Testament, pour démontrer la subsistence personnelle des trois Personnes divines. Ils font valoir en particulier les textes où il est parlé de la Parole de Dieu : *Verbo Domini cœli firmati sunt* (Ps. 32). *Verbum tuum permanet in æternum.* (Ps. 118). Habitués que nous sommes aux appropriations, nous ne voyons là que d'ingénieux rapprochements. Mais on est contraint d'admettre que ces citations avaient une tout autre valeur aux yeux des premiers chrétiens, puisqu'elles étaient considérées comme efficaces contre les hérétiques. Il fallait donc que des deux côtés, on fût d'accord sur ce point que l'expression scripturale : *Verbum*

Dei n'est point une pure métaphore, et qu'elle répond à une réalité subsistante.

C'est aussi par cette habitude primitive de reconnaître le *Verbe* dans toute parole de Dieu, qu'on doit expliquer une antique théorie qui a beaucoup embarrassé les théologiens. Je veux parler de cette conception de certains anténicéens, qui attribuaient au Fils une sorte de génération ou procession extérieure, lorsque Dieu créa le monde par sa parole. On a vengé l'orthodoxie de ces docteurs en démontrant qu'ils n'entendaient parler que de la manifestation extérieure du Verbe éternel par la création dont il est le démiurge (1). Il n'en reste pas moins que cette considération suppose une tradition, suivant laquelle la parole de Dieu possède une subsistence personnelle.

§ 3. — Des divers sens du mot LOGOS.

Quand il s'agit du mystère de la sainte Trinité, nous sommes accoutumés à traduire le mot Λόγος, par le mot *Verbe*, qui répond à une signification théologique acclimatée chez nous. Mais il ne faut pas oublier que la définition scolastique du mot latin *Verbum*, a été établie conformément à la théorie psychologique de saint Augustin. Quant au mot grec λόγος, il a plusieurs significations assez différentes.

« Le Fils, dit Lactance, est appelé Λόγος, « parce que ce mot signifie parole et raison, et que le Fils est la voix et la sagesse du Père (1). »

---

(1) Voir Ginoulhiac, *Histoire du dogme,* lib. XII.

(2) Lactance, lib. IV, c. 9.

Saint Jérôme énumère encore un plus grand nombre de sens.

« Λόγος enim græce multa significat. Nam et verbum est, et ratio, et supputatio, et causa uniuscujusque rei per quam sunt singula quæ subsistunt : quæ universa recte intelligimus in Christo (1). »

§ 4. — Texte important de saint Grégoire de Nazianze.

Ce texte du docteur latin est d'autant plus important que, sous sa forme concise, il résume évidemment un élégant développement de saint Grégoire de Nazianze, sur lequel nous reviendrons plus tard.

« Il me semble, dit-il, que le Fils est appelé Logos, non seulement parce qu'il est engendré sans passion, mais encore parce qu'il reste joint au Père et qu'il le révèle. On pourrait peut-être dire aussi : parce qu'il est relativement au Père comme la définition au sujet défini. Car logos veut dire encore définition, et *celui qui conçoit le Fils* (dans ce texte, *voir* signifie concevoir) *conçoit aussi le Père* (2). Le Fils est donc une déclaration brève et claire de la nature du Père; car tout être engendré est une muette définition de son générateur. Enfin, si par le mot « logos » on entend la raison essentielle de chaque chose, on ne se trompera pas en attribuant ce nom au Fils. Car peut-il rien exister qui ne s'appuie sur le Logos (3). »

§ 5. — Conséquences pour la critique.

De cette variété de sens formels fournis par un même

(1) Hieronym., *Ad Paulinum* epist. 53, § 4.
(2) Allusion au texte : *Qui videt me, videt et Patrem.*
(3) Gregor. Nazianz., orat. theol. IV, n° 20.

mot, résultent déjà plusieurs conséquences importantes pour l'étude des Pères.

La première est que, suivant les besoins de la discussion, suivant l'hérésie à combattre, suivant le texte à expliquer, les Pères ont adopté tantôt un sens, tantôt un autre. D'où une grande variété, une grande richesse dans leurs explications de la génération divine.

La seconde conséquence est l'obligation où nous sommes de dépouiller le formalisme de notre éducation latine, si nous voulons suivre les docteurs orientaux, et comprendre la force de leurs déductions.

On trouve souvent chez les Grecs ce raisonnement : « Dieu a un Λόγος, car il n'est pas ἄλογος ». Comment traduirons-nous ces deux mots? On peut dire : « Dieu a une Raison, car il n'est pas insensé? » ou bien : « Dieu a une Parole, car il n'est pas muet. » Mais on peut encore réunir les deux sens, comme le fait un auteur latin dans un passage bon à citer, puisqu'il prouve l'antiquité de l'influence grecque :

« *In principio erat Verbum.* Melius Græci dicunt : Λόγος. Λόγος quippe verbum significat et rationem. Vides ergo quia semper erat, de quo tu audes dicere : non erat. Aut si dicis Deum aliquando sine verbo aut sine ratione fuisse, jam non Filio tantum, sed et Patri adversarius eris (1). »

La phrase grecque laisse donc notre pensée hésitante (2) ; et cependant nous ne pourrons jamais croire que nos grands docteurs se soient complus dans une amphibolo-

(1) Tract. *Advers. quinque Hæreses.* Inter opp. Augustini — M. XLII, col. 1110.

(2) Confer Petau, lib. VI, c. IX, § 5.

gie. Mais tout s'explique, lorsqu'on admet que les Pères, conformément au génie grec plus ample et moins précis que le nôtre, entendent le mot λόγος dans un sens qui embrasse à la fois toutes les qualités et les opérations intellectuelles (1).

Plus tard, les subtilités des hérétiques obligèrent à distinguer les différents sens du même mot. Saint Damascène s'est appliqué à en établir le classement didactique.

§ 6. — Saint Damascène distingue le verbe interne et le verbe proféré.

Citons un passage où le lecteur retrouvera la psychologie augustinienne. Au second livre de la *Foi orthodoxe,* consacré à l'étude de l'homme, notre philosophe s'exprime ainsi :

« La partie rationnelle de l'âme, τὸ λογικὸν τῆς ψυχῆς, se divise en logos ἐνδιάθετος et en logos προφορικός. Le logos ἐνδιάθετος est le mouvement de l'âme, κίνημα, qui s'opère dans la réflexion sans aucune émission vocale. C'est ainsi que, bien souvent, nous poursuivons silencieusement en nous-mêmes un logos entier, et que nous discourons dans les rêves. C'est en cela surtout que tous nous sommes « raisonnables », λογικοί, car les sourds de naissance, ou ceux qui par maladie ou par accident ont perdu la parole, n'en sont pas moins raisonnables. Quant au logos προφορικός, il est en acte dans la voix et dans les discours. C'est donc un logos proféré par la langue et la bouche, et pour cela on l'appelle προφορικός. C'est le messager de la pensée. C'est en cela que nous sommes dits « parlants », λαλητικοί (1). »

---

(1) Sur la grande variété des sens du mot λόγος, on lira avec grand fruit Petau, lib. VI, c. I, §§ 1 et seqq.

(2) S. Damascène, *Foi orthod.*, lib. II, c. 21.

On le voit, d'après saint Damascène, le logos intérieur n'est pas simplement une *idée ;* c'est un *discours* intérieur. Un peu plus loin, notre docteur s'exprime d'une manière plus explicite, en reproduisant presque mot pour mot un passage de saint Irénée. Citons cette analyse :

« Il faut savoir que le premier mouvement de l'âme s'appelle « pensée » νόησις. La pensée de quelque chose en particulier s'appelle « perception », ἔννοια. Celle-ci, persistant et appliquant l'âme à l'objet, s'appelle la « conception », ἐνθύμησις. La conception demeurant en elle-même, s'éprouvant elle-même, et déterminant l'examen de l'âme, s'appelle « jugement », φρόνησις. Enfin, lorsque le jugement s'étend, il produit la « méditation », διαλογισμός, qu'on appelle logos intérieur, ἐνδιάθετος. On définit donc celui-ci un mouvement de l'âme, κίνημα, produit dans l'âme et parfaitement complet, mais sans émission de voix. Et l'on dit que de lui procède le logos proféré, προφορικός, qui est parlé par la langue (1). »

Voilà bien le « verbe du cœur » de la théorie augustinienne, parole qui se prononce sans bruit dans l'intime de l'intelligence. Ce verbe est défini par le docteur grec avec une grande précision. Ce verbe n'est point simplement une « idée », terme d'une simple perception. Il est une « affirmation » formelle, terme de la méditation la plus réfléchie.

§ 7. — Classification générale par le même docteur.

Saint Damascène, dans le passage précédent, ne s'oc-

(1) Ibid., c. 22. — On lira avec grand fruit le passage correspondant de saint Irénée, *contr. hæreses,* lib. II, c. 13, § 2, avec la note de l'éditeur. — M. VII, col. 742.

cupe du λόγος qu'au point de vue humain. Comment l'entend-il lorsqu'il parle de la Trinité? Ici encore, nous avons un enseignement didactique, destiné à éclaircir la doctrine sur le logos divin.

« Le Logos, dit-il, est Celui qui est substantiellement l'éternel compagnon du Père. Le logos est encore la naturelle motion de l'intelligence, ἡ φυσικὴ τοῦ νοῦ κίνησις, suivant laquelle elle s'agite, pense, raisonne, et qui est comme sa lumière et sa splendeur. Le logos est encore la parole intérieure, ἐνδιάθετος, du cœur. Et encore le logos est le messager de la pensée. Ainsi le Dieu Logos est substantiel et subsistant. Les trois autres espèces de logos sont des puissances de l'âme, et n'ont pas de subsistences propres : le premier d'entre eux est le fruit naturel de l'intelligence, τοῦ νοῦ φυσικὸν γέννημα, jaillissant toujours d'elle comme de sa source naturelle; le second s'appelle « intérieur », ἐνδιάθετος; le troisième « proféré », προφορικός. (1). »

Nous retrouvons ici le verbe mental et le verbe proféré; mais, de plus, on nous signale un autre logos de l'âme. — De quoi s'agit-il? Pour l'apprendre, remarquez l'opposition grammaticale des deux mots κίνημα et κίνησις. Le logos ἐνδιάθετος est κίνημα, c'est-à-dire terme d'un mouvement; c'est bien le concept formel. Mais il y a un autre logos qui est κίνησις, c'est-à-dire mouvement; c'est le mouvement suivant lequel l'âme s'agite, pense, raisonne, κίνησις καθ' ἣν κινεῖται καὶ νοεῖ καὶ λογίζεται. A ces caractères, on reconnaît la *raison* dans l'exercice du raisonnement et de la méditation. Saint Damascène savait trop bien son grec et s'était trop nourri de la doctrine des

(1) S. Damascène, *Fid. orthod.*, lib. I, ch. 13. — M. XCIV, col. 857.

Pères, pour oublier que le mot λόγος signifie souvent la *raison*.

En résumé, la classification que nous étudions peut se réduire à quatre sens. 1° Le Dieu Logos; 2° la *raison* en exercice, 3° le *verbe* mental; 4° la *parole* vocale.

ARTICLE II

INTERPRÉTATIONS HÉRÉTIQUES.

§ 1. — Gnostiques.

La variété de sens du mot Logos fut exploitée de bonne heure par les hérétiques. Les gnostiques pour donner un fondement scriptural à leur série d'Éons, considéraient le Logos divin uniquement comme une parole proférée, et le séparaient de la substance du Père par une suite d'opérations intellectuelles. — Absurde conception, dit saint Irénée.

« Dieu est tout Intelligence et tout Logos; en lui rien qui soit plus ancien ou plus récent; tout en lui est identique; on ne peut donc admettre en lui aucune série d'opérations... Donc il est indécent de comparer la génération du Verbe divin à la génération de la parole proférée par les hommes et de supposer un commencement et une genèse à la Parole de Dieu, comme à la nôtre. Et en quoi donc différera de la parole humaine la parole de Dieu, disons mieux, Dieu lui-

même puisque Dieu est Logos, si sa génération provient de la même série d'opérations (1) ».

Et Clément d'Alexandrie :

« Le Logos du Père de toutes choses n'est pas une parole proférée : οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ προφορικός : mais il est la Sagesse et la Bonté manifeste de Dieu, et aussi la Vertu toute-puissante et réellement divine (2). »

§ 2. — Sabelliens.

Plus tard, les sabelliens, qui niaient la trinité de personnes distinctes, ne voulurent confesser qu'un logos intérieur, attribut essentiel de l'Intelligence divine.

« Ils confessent de nom le Fils, dit saint Basile : mais, renouvelant le Judaïsme, ils lui dénient toute subsistence personnelle. Ainsi, lorsqu'ils confessent le Logos, ils le comparent au logos intérieur, λόγῳ ἐνδιαθέτῳ ; lorsqu'ils parlent de la Sagesse, ils l'assimilent à cette qualité qu'on trouve dans les hommes instruits. De cette façon, ils n'admettent pour le Père et le Fils qu'une seule Personne, de même qu'au point de vue personnel, on ne distingue pas l'homme de la sagesse ou du λόγος qui sont en lui (3). »

Quoi d'étonnant, si pour repousser cette erreur, les Pères aient combattu l'expression de Logos *intérieur*.

§ 3. — Ariens.

Enfin les ariens admirent deux logos : l'un intérieur,

---

(1) Irén., *Contr. Hæres.*, lib. II, cap. XIII, n° 8.
(2) Clém. Alex., *Strom.*, lib. V, cap. I. — M. IX, col. 16.
(3) Basil., *contr. Sabell.* Homil. 27.

ἐνδιάθετος, attribut éternel de la nature divine, l'autre proféré, προφορικός. Celui-ci est créé; il fut un temps où il n'était pas; et il n'est uni au Logos intérieur, que par une grâce de participation (1).

« On peut lire dans *Thalie*, nous dit saint Athanase, qu'il y a deux sagesses; l'une est la propre et éternelle sagesse de Dieu; quant au Fils, il a été produit dans cette sagesse, et parce qu'il la participe, il est, de nom seulement, Sagesse et Logos. Car on lit dans cet ouvrage que la Sagesse est venue à l'existence par la sagesse suivant la volonté du Dieu sage. On y lit encore qu'il y a en Dieu un autre logos que le Fils, et que c'est par la grâce d'une participation de ce logos que le Fils est nommé à son tour Logos et même Fils (2). »

Nous ne devons donc pas être surpris d'entendre saint Athanase, pour couper court à tous les sophismes, rejeter des expressions dont on abusait.

« Nous croyons, dit-il dans son *exposition de la foi*, en un seul Logos uniquement engendré, Sagesse, Fils engendré du Père sans commencement et éternellement : Logos ni *proféré* ni *intérieur*, Λόγον δὲ οὐ προφορικὸν, οὐκ ἐνδιάθετον, ni chute du parfait, ni division de la nature impassible, ni émanation, mais Fils très parfait, vivant et agissant, véritable image du Père, son égal en honneur et en gloire (3). »

Cependant, après avoir placé le nom divin à l'abri des blasphèmes, les Pères l'interprétèrent avec une admirable largeur, cherchant dans les diverses significations du

---

(1) Voir Petau, lib. VI, cap. III, n° 3, et seqq.
(2) S. Athanase, *Contr. Arianos*, orat. I, § 5. — M. XXV, col. 21.
(3) *Exposit. de la foi*, § 1. — M. XXV, col. 200.

mot logos, des comparaisons et des analogies pour parler du mystère « caché depuis l'origine des siècles ».

Mais pour mieux comprendre les docteurs grecs, il faut encore nous arrêter à une discussion préliminaire.

CHAPITRE II

GRECS ET THÉORIE AUGUSTINIENNE.

ARTICLE I

POSITION DE LA QUESTION.

§ 1. — Objet de ce chapitre.

Nous voici parvenus à une discussion pour laquelle je réclame l'indulgente bienveillance du lecteur. S'il m'accuse de témérité, du moins qu'il ne condamne l'accusé qu'après l'avoir entendu. Il s'agit d'une grave question. L'explication psychologique de saint Augustin fait-elle partie du dogme révélé; ou bien n'est-elle qu'une théorie rationnelle fondée sur une comparaison par voie d'analogie? On m'a reproché d'avoir soutenu cette dernière opinion, et l'on m'a opposé le témoignage unanime des théologiens. Sans doute, pareille unanimité fait loi, mais à la condition qu'elle exprime une tradition *constante*. C'est donc cette constance et cette unanimité qu'il convient d'étudier à travers les âges; et c'est là une étude qui relève proprement de la théologie positive.

§ 2. — Sentence de Suarez.

Suarez s'est prononcé d'une façon formelle dans cette question, et sa sentence est bien affirmative. Écoutons-la.

« Dicendum vero est productiones divinas non esse immediate per essentiam, ub ab intellectu et voluntate distinctam secundum rationem, sed esse per actus intellectus et voluntatis. Assertio est theologice certa et opinio Durandi temeraria et errori proxime censenda est, quia, in re gravissima et supernaturali, singularis est, et aliena a sensu sanctorum et et a modo loquendi scripturæ sacræ.

Primo itaque conclusio posita communis est antiquorum theologorum; D. Thomas I, q. 27 per totum; Alens. I, q. 42, membr. 2 et q. 43, membr. 3; Bonavent. in I, dist. 10 et 27... etc.

Secundo, sancti Patres per proprietates, et actus intellectionis et amoris semper explicant has processiones. Præsertim Augustinus in lib. de Trinitate, et de processione Filii, optime Cyrillus l. I, in Joann., c. 5, Chrysostomus et omnes expositores in principium evangelii Joannis, et Basilius homilia in idem principium, et Theodoretus lib. II, ad Græcos, Irenæus lib. II, c. 28, Damascenus lib. I, c. IX, de fide orthod., Anselmus in Monologio...; et plures alios referemus... Qui omnes idem proportionaliter sentiunt de Spiritu Sancto, quem propterea vocant charitatem Patris et Filii, ut est apud Augustinum lib. IX. de Trinitate, c. 12 et lib. XV, c. 17, ubi ait : *Spiritum Sanctum esse procedentem amorem.* Quo modo loquitur etiam Gregorius, hom. 30 in Evangelia. » (1)

L'illustre théologien ajoute à cela quelques arguments de raison. Nous n'avons ici à nous occuper que de la

---

(1) Lib. I, c. V, § 4.

preuve patristique, puisque, seule, elle vaut pour établir la constance et l'unanimité de la Tradition.

§ 3. — Critique de cette sentence.

Suarez invoque d'abord les trois grands docteurs du treizième siècle, en se contentant de quelques renvois. Mais ces indications sont-elles suffisantes pour établir la conclusion?

Sans doute, saint Thomas emploie *toute la question* 27e, à exposer la théorie augustinienne. Mais n'agit-il point là comme il agit souvent ailleurs où il s'attache à expliquer les dogmes par des raisons de convenance philosophique? On le supposerait, rien qu'à observer certaines précautions de langage : « Procedit *per modum* intelligibilis actionis (1), — ordo *attenditur* secundum rationem voluntatis et intellectus » (2).

Mais on s'étonne que Suarez n'ait point renvoyé le lecteur à la *question* 32e, où le grand docteur se demande : *utrum Trinitas divinarum personarum possit per naturalem rationem cognosci.* En enseignant que ce mystère ne peut être connu ou démontré par la seule raison, saint Thomas ne fait que défendre une vérité dogmatique. Mais sa pensée se développe, lorsqu'il répond à une objection. On lui oppose les diverses démonstrations que les théologiens ont présentées; en particulier celles de Richard de Saint-Victor fondées sur le bien ou sur l'amour, et celle de saint Augustin fondée sur la psychologie de l'âme humaine.

---

(1) S. Thomas I, q. 27, a. 2.
(2) *Ibid.*, a. 4, ad 1um.

Saint Thomas reconnaît qu'il a suivi cette dernière « voie », *quam viam supra secuti sumus*. — Pour cela, condamne-t-il les autres « voies »? — Non pas; mais il se contente de dire qu'il en est de ces théories, comme du système astronomique des épicycloïdes. Ce système, dit-il, est bon parce qu'il explique les apparences célestes; mais un autre serait peut-être tout aussi bon. Il en est ainsi, conclut-il, pour les théories de la Trinité. Étant posée la Trinité, ces systèmes s'y adaptent : « Trinitate posita, congruunt hujusmodi rationes » (1). Le lecteur conviendra, je pense, que saint Thomas est plus accommodant que Suarez.

Je ne discuterai point les textes d'Alexandre de Halès et de saint Bonaventure, auxquels renvoie Suarez. Je m'en réfère aux longues *Études* que j'ai consacrées à ces deux Maîtres. On m'a reproché d'avoir exagéré les divergences entre leur enseignement et celui de saint Thomas, Ne pourrait-on point reprocher à nos théologiens modernes d'oublier complètement ces différences? Et cette attitude ne légitime-t-elle pas le soin que j'ai mis à exciter une attention assoupie?

Mais ce qui importe surtout pour décider cette question, c'est d'établir la chaîne non interrompue de la tradition catholique. Suarez expédie rapidement le dépouillement des anciens témoignages. « *Præsertim* Augustinus, in Libro Trinitatis ». — Pourquoi ce *præsertim* sinon parce qu'on ne rencontre point la même netteté dans les

(1) S. Thom. I, q. 32, a. 1, ad 2^{um}. J'ai expliqué plus au long ce passage, *Étude VIII*, ch. v, § 4.

autres Latins? — Mais il semble qu'on devrait déplacer ce mot et dire : « Augustinus, *præsertim* in Libro Trinitatis », et cette interversion est légitimée par cette remarque d'un érudit que saint Augustin n'emploie pas sa théorie, lorsqu'il défend la foi contre les hérétiques (1). — Quant aux Pères grecs, nous allons bientôt les étudier.

La façon dont Suarez traite la question du Saint-Esprit est encore plus sommaire. Pour établir la tradition unanime et constante, un seul texte, texte de saint Augustin et d'un Latin, son disciple. Franchement, c'est une démonstration *jejuna*, pour parler avec l'École.

§ 4. — Thèse de Franzelin.

La pénurie de documents patristiques est excusable à l'époque de Suarez. Mais l'érudition du dix-septième siècle a fait connaître l'antiquité chrétienne, et Petau a pu remettre en honneur la théologie positive. On a exploité et l'on exploite encore les richesses accumulées par ce savant, et l'on est loin d'avoir épuisé un si merveilleux trésor. Mais il arrive parfois que ces vieux documents soulèvent certaines difficultés. Nous en avons un exemple dans la manière dont un illustre théologien de ce siècle traite la question qui nous occupe. Franzelin soutient la même thèse que Suarez et la pose dans les termes suivants :

« Fundamenta ad paulo distinctius concipiendum modum processionum ac relationum divinarum in revelatione conti-

(1) Lequien, *dissertat. Damascenicæ*, dissert. I, § 8. — M. XCIV, col. 202.

nentur eo quod, in Scripturis et in communi Patrum ac theologorum explicatione docetur Filius seu Verbum per formalem rationem *intellectus*, Spiritus Sanctus per formalem rationem *voluntatis* seu *dilectionis* procedere (1). »

Avant d'entrer dans le détail de la démonstration, je ferai deux observations.

La première est que le docte cardinal, disciple et admirateur de Petau, a compris que la démonstration patristique de sa thèse ne s'expédiait pas en quelques lignes, comme l'a fait Suarez, mais exigeait au moins quelques pages d'explications.

La seconde observation porte sur la prudence de Franzelin. Il se contente de présenter sa thèse comme « certaine », et il se garde de flétrir l'opinion contraire par aucune censure théologique. Bien plus, il prend la défense de Durand contre des théologiens trop ardents; et je ne puis mieux faire que citer une partie de cette note, parce qu'elle nous fait connaître la pensée d'un docteur qui se pose si souvent en obstacle dans le courant de l'enseignement sans qu'on soit jamais parvenu à le chasser de l'École.

« Durandum scholastici recentiores solent non sine censura *acriori* citare, quod docuerit productionem Filii et Spiritus Sancti non esse per formalem rationem intellectionis et volitionis, sed per formalem rationem naturæ, quatenus principium producens est tale ens perfectum et perfectione fœcundum (2). »

Ne reconnaissez-vous point dans cette opinion du cé-

(1) Franzelin, *De Trinitate*, thèse 26. Position de la thèse.
(2) *Ibid.* Dans une note, p. 406 (édition de 1874).

lèbre dominicain la thèse de saint Bonaventure (1)? En tout cas, elle en est assez voisine, et je comprends la discrétion avec laquelle Franzelin en parle.

§ 5. — Examen de cette thèse. Le Fils.

Après ces observations préliminaires, venons à l'examen de l'argumentation de Franzelin pour établir sa thèse.

Il s'occupe d'abord du Fils.

— L'Écriture et tous les Pères, dit-il, établissent que le nom ὁ λόγος, est un nom *personnel* du Fils.

Réponse : Je l'accorde à la condition qu'on place au même rang les noms « Sagesse » et « Puissance », comme le font les Pères grecs.

— Ce nom convient parfaitement au Fils. Mais on doit l'entendre dans le sens le plus élevé, par conséquent dans le sens du *verbe* mental. Confirmation par un texte de saint Augustin.

Réponse : Le texte est beau; mais pour prouver l'universalité de la tradition, j'eusse préféré un témoignage grec; d'autant plus que Franzelin avoue que les Orientaux comparent « aussi quelquefois » le Fils à la parole proférée. *Si quando etiam :* voilà des mots qui annoncent que, « d'autres fois », les Pères comparent « aussi » le Fils au verbe mental. Or ce sont de tels textes que réclame la thèse. Franzelin n'en rapporte aucun; mais il se tire du silence patristique, en citant un pas-

---

(1) Voir *Étude XII.*

sage de saint Cyrille pour montrer la connexion entre le verbe mental et la parole proférée. — C'est bien, la pensée de Cyrille confine à la pensée d'Augustin. Le docteur d'Alexandrie va donc conclure comme le docteur d'Hippone. Détrompez-vous. Dans le texte en question, le Grec compare le verbe mental, non pas au Fils, mais au Père. Le Fils, dit-il, est au Père, comme le verbe proféré est au verbe interne. Et c'est là le seul texte grec qu'on apporte en faveur de la théorie augustinienne!

Il est vrai que Franzelin corrobore sa démonstration, en rappelant que très souvent les Pères considèrent le Fils comme la « Sagesse » et la « Raison », choses qui ont formellement trait à l'intelligence. Rien n'est plus certain; il est évident, comme le remarque saint Bonaventure, qu'une nature spirituelle est une nature intellectuelle, et que, par conséquent, le fruit d'une telle nature doit présenter des caractères intellectuels. Mais sont-ce les seuls? Et d'où vient que les Grecs, guidés par saint Paul, unissent toujours au nom de « Sagesse » qui a rapport à l'intelligence, le nom de » Puissance » qui semble plutôt se rapporter à la « volonté ».

Telle est l'argumentation de Franzelin relativement au Fils. Je pourrais m'en tenir là pour l'objet de cette *Étude*. Mais la thèse qu'on m'oppose s'applique aux deux processions divines, et il est bon d'en étudier les deux parties pour qu'elles s'éclairent et se soutiennent mutuellement.

§ 6. — Suite de cet examen. — Le Saint-Esprit.

La preuve précédente procède par certains détours. Or Franzelin avoue loyalement que la démonstration relative

au Saint-Esprit s'obtient par une voie encore plus oblique. « Hic demonstratio paulo difficilior est per *deductionem ex testimoniis minus disertis* ». En effet, dit-il, on ne trouve point dans l'Écriture le Saint-Esprit présenté comme « l'Amour ». Certains théologiens ont tourné cette difficulté par la déduction suivante.

Il ne peut y avoir de procession que par l'intelligence et la volonté. L'Écriture, en employant le mot « Verbe », nous révèle que le Fils procède par l'intelligence. C'est implicitement nous révéler que le Saint-Esprit procède par la volonté. Le docte cardinal, qui s'est illustré par son traité *de Traditione*, ne pouvait admettre une intrusion aussi violente de la raison humaine dans les intentions de la révélation. Il déclare donc que cette déduction ne peut valoir qu'à la condition qu'on rencontre explicitement, dans l'Écriture et les Pères, des expressions révélant que l' « amour » est un caractère « personnel » du Saint-Esprit.

Il trouve abondamment ces expressions dans tout le nouveau Testament, et, après deux pages de citation, il conclut que « très manifestement » le caractère personnel du Saint-Esprit est l'amour.

— Mais je demanderai pourquoi les anciens docteurs ne l'ont-ils point vu assez manifestement pour rapporter, au moins quelquefois, le Saint-Esprit à l'amour mutuel et commun du Père et du Fils? Franzelin oppose à ce silence les « expressions propres et les métaphores choisies dans lesquelles les Grecs font connaître le Saint-Esprit, comme la sainteté, la suavité, la bonté. » J'admire ces textes; mais j'admire encore plus comment il se fait que, si la pensée grecque était tellement avoisinante de la pensée

augustinienne, on ne puisse trouver le mot « amour » qui, à lui seul, dirimerait la question. Et, puisque c'est sous des « appropriations », comme on le déclare, qu'on va chercher la pensée de l'Écriture, j'admire comment l'Église conserve, dans l'office liturgique de la Trinité, l'antienne que j'ai déjà citée : « Charitas Pater est, gratia Filius, communicatio Spiritus Sanctus, o beata Trinitas! » Franzelin s'étend aussi longuement sur les témoignages dans lesquels le Saint-Esprit est appelé la « Sainteté-même ». Il a raison ; et sans aucune hésitation, on doit affirmer que tous les auteurs grecs ont regardé la « Sainteté » comme la note propre, personnelle, caractéristique du Saint-Esprit. Mais il reste à en déduire que ces auteurs ont soutenu la théorie augustinienne. Franzelin parvient à cette conclusion au moyen de l'enthymème suivant : « Formalis autem ratio sanctitatis divinæ est infinitus amor boni infiniti. (Vide tract. de Deo) ; unde processio per modum sanctitatis idem valet ac processio per amorem (1). »

— Qui accepte l'antécédent doit admettre le conséquent. Mais on se demande si la définition de la sainteté n'a pas été choisie pour préparer la conclusion qu'on en veut tirer ; on peut même s'étonner de voir la sainteté rangée avec l'amour parmi les actes ou les vertus de la volonté. Car la sainteté est une qualité qui affecte le même sujet que la grâce sanctifiante. Or, suivant saint Thomas, celle-ci ne réside point dans la volonté, mais a son siège formel dans l'essence même de l'âme (2). Et s'il en est

(1) *Ibid.*, p. 401.
(2) Prima Secundae, q. CX, art. 4.

ainsi de la sainteté, c'en est fait de l'argument qui s'appuie sur la sainteté pour conclure à la procession du Saint-Esprit par voie de volonté. — Mais sans entrer davantage dans cette subtile question, il suffit à notre sujet de dire que les Grecs n'ont jamais défini la sainteté par l'amour. Leur conception sera plus tard l'objet d'une intéressante étude.

Il ne semble donc point que Franzelin soit parvenu à démontrer, du moins d'une façon concluante, que les docteurs orientaux rapportaient formellement à la volonté la procession du Saint-Esprit.

§ 7. — Objet des articles suivants.

On pourrait croire, que la pénurie de textes dans l'argumentation de Franzelin n'a pour cause que le souci de la brièveté; d'autant que ce théologien renvoie à Petau qui a défendu la même thèse avec un grand luxe de citations.

Force nous est donc de recourir à ce grand érudit, et pour mettre de l'ordre dans cette nouvelle discussion, nous examinerons successivement les deux questions suivantes :

1° Les Grecs entendent-ils souvent le mot λόγος, dans le sens formel de verbe intérieur ou concept mental?

2° Les Grecs considèrent-ils ce mot comme révélant le mode formel de la génération divine?

ARTICLE II

LOGOS ET CONCEPT MENTAL.

§ 1. — Déclaration de Petau.

Petau commence son étude du mot λόγος par l'aveu suivant :

« Plerique (Patres), cum de Verbo Dei agunt, et cum nostro comparant, externum et prolatitium assumunt (1). »

Mais, après avoir justifié cette proposition par de nombreuses citations, il reprend en ces termes :

« Propius tamen ad divini Verbi similitudinem illud interius et in anima consistens verbum mentis accedit, atque ab *eruditis* Patribus eo *libentius* adsciscitur (2). »

Cette annonce est pleine de promesses. Et cependant parmi tous les Pères « érudits », Petau ne cite qu'un seul texte grec de l'unique saint Cyrille, et aussitôt il se rabat sur saint Augustin « qui, entre tous, a exploité ce sujet avec plus d'abondance et de clarté ».

Un seul texte grec semble insuffisant pour légitimer l'adverbe *libentius*.

---

(1) Petau, lib. VI, c. I, § 7.
(2) *Ibid.*, § 9.

§ 2. — Discussion d'un texte.

Si ce texte est unique, du moins il semble bien décisif; car voici comment Petau le traduit :

« Prodit ex mente verbum; quoniam autem eo mens est, quo verbum habet; verbum vero eo quod mente repletum est. Quinam intelligi potest vel sine verbo mens, vel verbum mentis indigens (1). »

Ne vous semble-t-il point entendre saint Augustin parler du verbe du cœur? Eh bien, saint Cyrille a en vue la parole proférée. Car ce passage n'est que la reproduction, presque mot pour mot, d'un passage de saint Denis d'Alexandrie, dans lequel λόγος signifie la parole « qui sort des lèvres ». Je donnerai bientôt dans leur entier les passages parallèles des deux illustres Alexandrins.

Cet exemple nous donne l'occasion de signaler une expression de Petau qui me semble inexacte et capable d'induire en erreur au sujet du langage grec. Ce savant, contraint par la multitude des documents, renouvelle en ces termes l'aveu que nous avons déjà enregistré :

« Quamvis divini Verbi similius sit internum et ἐνδιάθετον, ut appelant, verbum, quam προφορικὸν (quod est prolatitium, ut ex antecedenti capite constat; complures tamen arbitror,

---

(1) Πρόεισι μὲν γὰρ ἐκ νοῦ λόγος. Ἐπειδὴ δέ ἐστι νοῦς, ὅτι λόγον ἔχει, λόγος δὲ αὖ πάλιν, ὅτι μεμέστωται νοῦ, πῶς ἂν νοοῖτό ποτε, δίχα μὲν λόγου νοῦς, λόγος δὲ νοῦ τητώμενος. S. Cyrille, *de Trinitate*, dial. II. — M. LXXV, col. 769.

posteriori hoc magis usos esse, *vel solo vel cum altero conjuncto*, tribus præcipue de causis (1)... »

Vel solo vel cum altero conjuncto : que signifie cette distinction? Que peut bien être une parole proférée, si elle est *seule*, c'est-à-dire disjointe du Verbe mental? Sans la pensée, il n'y a plus qu'un vain son, il n'y a plus de parole proprement dite. C'est précisément sur cette contenance de la pensée que les docteurs insistent dans leur explication de la parole proférée. Sans doute, l'analyse d'un Augustin a pu dégager des gangues sensibles le verbe mental pour le considérer seul. Mais isoler la parole proférée de toute opération intellectuelle est une absurdité dans laquelle nos Grecs ne sont point tombés. Ils considéraient la parole en bloc, comme projetée par l'intelligence pour « manifester » au dehors la pensée qu'elle contient et qui la constitue parole.

Et voilà pourquoi, dans le texte de saint Cyrille, l'opposition du λόγος au νοῦς ne suffit point pour établir que ce docteur n'entend parler que du verbe mental.

Nous avons la preuve du contraire dans un autre texte du même docteur, que Petau invoque ailleurs en faveur de la thèse de Suarez. Je cite sa traduction :

« Nam si humanus intellectus verbum sine ulla partitione ex seipso generat, nec passio ulla propter hoc sibi accidit, et verbum quidem in mente, mens vero in verbo, et omnino alterum in altero depictum videtur; nec sine verbo mens intellectus unquam fuit. Non erit enim mens, si verbo caret (2). »

---

(1) Petau, lib. VI, c. III, § 1.
(2) Petau, lib. VII, c. XIV, § 4.

Voilà, certes, un passage à tournure bien augustinienne. Mais qu'on se reporte au texte grec mis en note, on constate que le traducteur a négligé un mot, et que ce mot applique tout le passage à la parole *proférée*. « Si l'intelligence humaine, dit saint Cyrille, engendre sans séparation son verbe *proféré*... » (1).

Cette distraction de Petau, bien excusable par la multitude des textes qu'il manie, nous montre cependant avec quel soin et quel scrupule il convient d'examiner chaque témoignage patristique en particulier.

§ 3. — Observation sur d'autres textes.

Dans la théorie augustinienne, le verbe du cœur est logiquement situé entre la faculté mentale et le verbe vocal. Nous venons de voir qu'il faut prendre garde d'entendre du verbe du cœur les textes grecs qui ont trait à la parole proférée. Mais il y a un autre extrême à éviter. Il consiste à entendre encore du verbe du cœur les textes qui ont trait à la faculté mentale.

Nombreux, en effet, sont les passages grecs dans lesquels le mot λόγος est pris dans le sens formel de *raison*. Nous verrons même plus tard que cette signification donne lieu à certaines difficultés. Ce qui nous importe ici d'observer, c'est qu'on aurait tort d'invoquer ces textes en faveur de la théorie augustinienne. Car, tandis que le concept mental est le *terme* d'un acte, la raison est un *habitus* de la faculté pensante, et par conséquent fait partie du *principe* de l'acte.

---

(1) Εἰ ὁ ἀνθρώπινος νοῦς ἀμερίστως ἐξ ἑαυτοῦ τὸν προφορικὸν ἀπογεννᾷ λόγον.... S. Cyrille, *Thesaur.*, assert. 4. — M. LXXV, col. 56.

Je ne puis discuter par le détail tous les textes cités par Petau; mais j'engage l'amateur de théologie positive à entreprendre cette étude. Il reconnaîtra combien de fois les Grecs prennent le mot λόγος dans des sens différents du verbe mental. Pour ne citer qu'un exemple des effets nuisibles de la préoccupation, Petau cite cette phrase de saint Grégoire de Nazianze : γέννημα γὰρ ἅπαν τοῦ γεγεννηκότος σιωπῶν λόγος, et pour y rencontrer le verbe du cœur, il traduit : « Omnis fætus genitoris est tacens *Sermo* » (1). Or la traduction établie par le contexte est « omnis fætus est genitoris tacens *definitio* ». Par déduction, j'en conviens, on peut passer de la *définition* au concept; mais cependant les deux traductions répondent à des sens formels différents.

§ 4. — Du verbe du cœur chez les Grecs.

Est-ce donc que les anciens Grecs aient ignoré la distinction entre le verbe du cœur et le verbe vocal? Saint Augustin est-il le premier qui ait poussé jusqu'à ce point l'analyse psychologique? On a peine à le supposer, lorsqu'on se rappelle les discussions avec les hérétiques au sujet du logos ἐνδιάθετος et du logos προφορικός. De plus, dans la thèse (2) où Franzelin attribue aux Grecs la théorie augustinienne, ce théologien nous fournit un texte remarquable de saint Cyrille. Ce texte, d'ailleurs, a un caractère traditionnel, puisqu'il n'est qu'une sorte de reproduction d'un plus ancien enseignement.

---

(1) Petau, lib. VII, c. XIV, § 4.
(2) *De Trinitate*, thèse 26, initio.

En effet, saint Athanase, parmi les preuves d'orthodoxie qu'il réunit dans la défense de son prédécesseur saint Denis, cite le passage suivant :

« Il a été enseigné plus haut, dit saint Denis, que Dieu est la source de tous les biens. Quant au Fils, il est décrit comme le fleuve qui jaillit de lui. Car la parole est l'effluve de l'esprit, ἀπόῤῥοια γὰρ νοῦ λόγος, et pour parler à la façon des hommes, elle jaillit du cœur par la bouche. Autre est la parole qui est dans le cœur, autre est l'esprit bondissant par la langue. L'une envoie, demeure et est ce qu'elle était; l'autre est envoyée, s'envole et se porte partout. Ainsi chacune est dans l'autre, et cependant l'une n'est pas l'autre. Elles sont une seule chose, bien qu'elles soient deux. C'est de cette manière que le Père et le Fils sont une seule chose, et sont l'un dans l'autre (1). »

S'inspirant de son devancier, et cherchant des exemples qui expliquent comment le Fils procède du Père sans division, saint Cyrille dit à son tour :

« Notre parole *proférée,* naît dans l'esprit et de l'esprit, ὁ λόγος οὗτος ὁ προφορικὸς εἰς νοῦν καὶ ἐκ νοῦ γεννᾶται. Elle paraît être autre que la parole qui roule dans le cœur, en tant qu'elle est envoyée hors de la bouche, comme d'une profondeur à la lumière. Cependant elle est dans cette parole du cœur, et lui est semblable en tout. Car on peut voir dans la parole ce qui est dans le cœur et s'appelle pensée, λογισμὸς, et réciproquement on peut voir dans l'esprit la parole encore silencieuse. Ainsi le Fils de Dieu procède du Père sans division; il est le caractère et la similitude de sa propriété, étant le Logos substantiel et vivant du Père vivant (2). »

---

(1) S. Athanase, *De sententia Dionysii,* § 23. — M. XXV, col 513.
(2) S. Cyrille, *Thesaurus,* assert. 6. — M. LXXV, col. 80.

Sans doute, Franzelin a raison de citer ce passage de saint Cyrille, pour montrer « que les Grecs connaissaient la connexion entre le verbe intérieur et le verbe extérieur ». Mais, je le répète, on avouera qu'un témoignage, qui compare le Père au verbe du cœur, est singulièrement placé dans une thèse où l'on prétend établir par voie de tradition la théorie augustinienne.

§ 5. — Pensées grecques avoisinant la théorie augustinienne.

De ce qui précède, on ne doit pas conclure que les Grecs eussent désapprouvé la théorie psychologique de saint Augustin. Ils la côtoient même souvent dans leurs développements sur la parole extérieure, à ce point que des phrases, *isolées du contexte,* semblent avoir pour objet le verbe mental. Il y a plus. On rencontre de temps en temps des expressions ou même des développements de tournure toute latine.

C'est ainsi que dans un texte que je rapporterai plus loin, saint Basile signale, parmi les sens du mot qui nous occupe, le logos « artistique », ὁ τεχνικὸς λόγος. Ne reconnaissez-vous point ici « l'Art », sur lequel saint Augustin a écrit de si belles choses?

J'ai discuté le texte unique de saint Cyrille que Franzelin apporte pour étayer sa thèse. A vrai dire, ce théologien a fondu ensemble deux textes, bien que chacun d'eux soit donné par saint Cyrille comme un argument complet et différent de l'autre. Cet amalgame n'est pas heureux; car le premier texte se rapporte à la parole proférée. On ferait donc mieux de s'en tenir au second dont la tournure est bien augustinienne.

« Le Père, dit le docteur grec, a engendré son Fils sans séparation, comme on dirait d'un savant qui enfante un concept savant, ὡς ἂν εἰ σοφὸς ἀποτέκοι νόημα σοφόν, par exemple, en mécanique, en géométrie, ou science semblable. Car ces choses semblent être en quelque sorte le fruit de la sagesse, et ainsi en retiennent la nature. De plus, l'art conçu, qui procède de la sagesse, n'en est pas séparé; il procède d'elle, il demeure en elle, il est l'image de celle qui l'enfante, il n'en est point séparé, et semble ne pas être autre chose que la sagesse elle-même. Ainsi la génération du Fils, sans se séparer du Père dont elle provient, se termine à une hypostase propre, mais d'une façon qui surpasse toute la force de la comparaison précédente (1). »

La présence de ce texte suffit à démontrer que le docteur grec n'aurait point répudié les belles méditations du docteur latin. Mais son isolement montre que les Orientaux préféraient envisager le mystère à un autre point de vue.

Habituons-nous à considérer les Églises grecque et latine, comme deux sœurs qui s'aiment et se visitent, mais qui ont des domiciles et des ménages différents.

ARTICLE III

LE LOGOS ET LA GÉNÉRATION DIVINE.

§ 1. — Déclaration de Petau.

La question actuelle est plus large que la précédente.

(1) S. Cyrille, *Thesaurus*, assert. 6. — M. LXXV, col. 80.

Les Orientaux ont pu ignorer la savante psychologie de saint Augustin, et cependant croire que le Fils est engendré par un acte de l'intelligence paternelle à la différence du Saint-Esprit. En fut-il ainsi? Petau, pieusement curieux de découvrir pourquoi la procession de la troisième Personne n'est pas une génération, a cru nécessaire de réunir de nouveaux textes relatifs à la génération divine par voie intellectuelle. Puis, il fait la déclaration suivante :

« Longiorem ac minime necessariam operam sumam, si plures citare velim ejus rei testes, qui divinam productionem ideo generationem esse proprie vereque dictam astruunt, quod per eam Verbum et Notio mentis existit. De quo, et in secundo Libro et in quarto non pauca tradidimus, cum generationis, ac Filii Patrisque proprietates explicaremus. Quibus ex omnibus, vera ejus, quod propositum est, ratio conficitur, cur sola Trinitatis secunda persona gignatur et sit Filius (1). »

§ 2. — Remarque sur cette déclaration.

Petau appuie son affirmation sur quelques phrases générales, dans lesquelles il prétend résumer tous les textes grecs qu'il a rassemblés. On conviendra qu'un témoignage bien formel serait plus concluant. Je ne doute pas que l'illustre érudit n'ait cherché ce témoignage. Mais comment aurait-il pu le trouver, puisque tous les Grecs sont unanimes à déclarer que le mode de la génération divine est absolument inscrutable? Il suffit de retourner de quelques pages en arrière, et l'on rencontrera dans

(1) Petau, lib. VII, c. XIV, § 6.

Petau lui-même les déclarations patristiques les plus expressives (1). Je me contente de choisir le témoignage du docteur qui résume tous les docteurs grecs.

« Le mode de la génération et le mode de la procession sont incompréhensibles... Nous avons appris qu'il y a une différence entre la génération et la procession, mais aucunement quel est ce genre de différence (2). »

§ 3. — Les Grecs ne voient dans le Logos qu'un nom d'analogie.

La vérité est que les docteurs grecs considéraient le mot Logos, comme un nom qui ne nous révèle pas le mode formel de la filiation, mais qui purifie notre esprit d'imaginations charnelles au moyen de « comparaisons » spirituelles.

Il est facile d'apporter des textes qui prouvent cette attitude réservée. Puisque Suarez, Petau et Franzelin, ont invoqué surtout saint Cyrille, c'est à lui que je m'adresserai. Et pour mieux faire, je reproduirai dans son entier un passage dont Petau a cité un fragment et que j'ai promis de présenter au lecteur. Mais, comme je l'ai promis aussi, je donnerai d'abord le témoignage plus ancien dont le passage en question n'est que la paraphrase (3).

---

(1) Petau, lib. VII, c. XIII, §§ 3 et 4.
(2) S. Damasc., *Foi orth.*, lib. I, c. 8, — M. XCIV, col. 820 et 824.
(3) Voir ci-dessus, p. 406.

§ 4. — Texte de saint Denis d'Alexandrie.

Les ariens abusant de quelques expressions employées par saint Denis, son successeur saint Athanase entreprit de confondre cette perfidie par les œuvres mêmes de saint Denis. Il en cite des passages qui démontrent sa parfaite orthodoxie, et en particulier certaines comparaisons fort belles.

La suivante revient à notre sujet; car il s'agit du rapport entre le λόγος et le νοῦς. On verra par le contexte que λόγος doit se traduire par le mot « parole ». Quant au mot νοῦς, qu'on rendrait exactement par le mot latin *mens*, il signifie également et le « sens intellectuel » et « l'esprit pensant ». Je le traduis par « esprit ».

« Notre esprit, dit saint Denis, tire de soi sa parole, suivant ce verset du prophète : *eructavit cor meum verbum bonum*. L'un n'est pas l'autre. Chacun occupe une place qui lui est propre : celui-ci dans le cœur, celle-là sur la langue et les lèvres. Cependant ils ne sont pas divisés, ils ne sont pas privés l'un de l'autre. Pas d'esprit sans parole, pas de parole sans esprit, οὐδὲ ἐστὶν οὔτε ὁ νοῦς ἄλογος, οὔτε ἄνους ὁ λόγος. Mais l'esprit fait la parole en y apparaissant, et la parole manifeste l'esprit en surgissant en lui. L'esprit est comme une parole immanente et la parole comme un esprit bondissant. L'esprit se transporte dans la parole, et la parole enclôt l'esprit pour le porter aux auditeurs, et c'est ainsi que par la parole l'esprit s'établit dans les âmes des auditeurs où il a pénétré avec la parole. L'esprit, existant en lui-même, est donc comme le père de la parole, et la parole est comme le fils de l'esprit. Non existant avant lui, sans doute, non produit hors de lui et à côté de lui, mais bourgeonnant de lui. C'est ainsi que le Père, qui est le très grand et absolu esprit, possède avant

toutes choses le Fils-Parole, qui est son interprète et son ange (1). »

Vous avouerez que ce passage fait tout l'effet d'une simple comparaison. Saint Athanase le comprend ainsi en le joignant à d'autres comparaisons de saint Denis.

« Quel voisinage peut-on établir, dit-il, entre l'erreur d'Arius et la foi de Denis. Arius dit du Logos qu'il est un être de raison; Denis déclare qu'il est véritable et par nature le Logos de Dieu. Arius fait le Logos étranger au Père; Denis enseigne qu'il est proprement et indivisiblement de la substance du Père, comme il en est de la parole par rapport à l'esprit et du fleuve par rapport à la source. Si donc quelqu'un peut partager la parole et l'esprit, ou diviser le fleuve et la source et les séparer par un mur, ou dire que le fleuve est d'autre substance que la source ou isoler la splendeur de la substance,... que celui-là déraisonne avec Arius;... mais qu'on ne calomnie point Denis (2). »

§ 5. — Texte de saint Cyrille d'Alexandrie.

Dans ses beaux *Dialogues* sur la Trinité, saint Cyrille en était à démontrer la génération du Fils. On lui rappelle alors les objections ariennes : passion du générateur, postériorité de l'engendré. Il répond qu'il ne faut point juger des choses divines par les choses humaines. — Son interlocuteur lui demande cependant de rendre plus claires les hautes notions de la foi par des *exemples* bien clairs, δι' ἐναργῶν παραδειγμάτων. — Le docteur y

(1) S. Athanase, *De sententia Dionysii*, § 23. — M. xxv, col. 513.
(2) *Ibid.*, § 24.

consent, pourvu qu'on n'oublie point que toute image sera nécessairement défaillante. Il poursuit (1) :

« Allons donc à la sainte Écriture, comme des abeilles à une prairie verdoyante et diaprée de fleurs printanières, et reposons-nous sur les *exemples*, παραδείγμασι, les plus convenables à notre sujet, pour nous *représenter*, ἐξεικονίζωμεν, le mode de l'ineffable et inconcevable génération. Comme ceux qui fixent l'œil corporel sur de petites lettres, appliquons notre esprit, pour considérer la nature divine du moins *ex parte* et comme *in ænigmate*.

Donc le Père *assimilant*, παρεικάζων, le Fils au logos a dit : *eructavit cor meum verbum bonum*. Voyons, mon ami, répondez-moi sérieusement : Quel est en ceci ou le mode ou le lieu de séparation ou d'écoulement? L'esprit humain enfante et tire de soi la parole, et dans une délicate parturition exhale ce qui lui plaît; et par son éruption des profondeurs vers le dehors, la parole nous fait songer à une naissance substantielle. Elle paraît autre que l'esprit dont elle procède, cependant elle n'en est pas séparée; et l'esprit n'a point une gloire plus ancienne que la parole qui surgit au dehors. Car la parole est toujours de l'esprit et dans l'esprit, et cependant l'esprit est dans la parole. Concevoir un esprit sans parole, ou une parole sans esprit, est concevoir une égale chimère. Car l'esprit est toujours la racine et l'origine de la parole; et, à son tour, la parole est le fruit et le rejeton de l'esprit. L'un ne demeure point muet, après avoir enfanté la parole; celle-ci a reçu, comme sa propre nature, l'idée et la qualité de celui qui l'a enfantée, et elle sort sans nullement blesser celui qui l'enfante. Quant à dire, surtout dans ce cas, que l'engendrant est plus vieux que l'engendré, me semble de la dernière sottise. [Car la parole procède de l'esprit. En effet, l'esprit est, parce qu'il a parole; à son tour, la parole est, parce qu'elle

(1) S. Cyrille, *De Trinit.*, dial. II. — M. LXXV, col. 768.

est remplie d'esprit. Comment concevoir un esprit sans parole ou une parole privée d'esprit? (1).] »

Saint Cyrille ajoute quelques phrases sur l'inséparabilité des choses corrélatives. Son interlocuteur l'interrompt, pour avouer qu'il a peine à le suivre, et qu'il demande des explications mieux à sa portée. — Fort bien, reprend notre docteur : il y a intérêt à retourner cette question de diverses manières. Il explique donc les notions de coexistence et d'inexistence, en distinguant dans un corps blanc entre la substance et la blancheur. — Mais, lui demande-t-on, qu'ont à faire avec le Père et le Fils les deux exemples précédents?

« La procession de la parole au dehors, répond-il, λόγου ἡ ἐκ νοῦ πρὸς τὸ ἔξω φορά, montre l'impassibilité de la génération; elle montre que l'engendré n'est pas détaché; car la parole demeure dans l'esprit générateur, et possède absolument en soi l'esprit engendrant; elle montre enfin leur communauté de nature et l'inséparabilité de leurs concepts. Quant à l'exemple tiré des corps nécessairement colorés, dans lesquels la substance n'est pas antérieure à la couleur... cet exemple ne nous manifeste point une manière de concevoir la génération divine; mais il nous montre que, si Dieu est Père, il n'a pas commencé dans le temps à être ce qu'il est (2). »

Saint Cyrille passe ensuite à l'*exemple*, παράδειγμα, du soleil et de sa splendeur. Je ne le suivrai pas dans ce nouveau développement.

Cette longue analyse était nécessaire pour que le lecteur comprît la portée du passage que Petau a séparé du contexte. J'avoue sans peine que ces deux phrases et quelques

(1) Le passage entre crochets est le texte cité par Petau.
(2) *De Trinit., ibid.* col. 771.

autres s'entendent plus facilement du verbe intérieur que de la parole vocale. Mais plusieurs expressions, et surtout le parallélisme du langage avec celui de saint Denis, font juger que saint Cyrille s'occupe de la parole vocale. Quoi qu'il en soit, ce qui ressort de tout ce développement, c'est que le saint docteur ne prétend point enseigner quel est le mode formel de la génération divine, mais uniquement fournir un *exemple* entre plusieurs autres, pour réfuter les grossières objections des hérétiques.

§ 6. — Conclusion de ce chapitre.

J'ai enfin achevé de discuter les textes grecs qu'on apporte en faveur de la théorie augustinienne, et me voici au bout d'un chapitre plus pénible encore à écrire que fastidieux à lire. Ce n'est point de gaieté de cœur qu'un écrivain s'expose au reproche d'orgueilleux pédantisme, en disputant contre trois Maîtres de la science théologique.

Et pourquoi donc ai-je entrepris cette discussion? — Est-ce pour attaquer la théorie psychologique de saint Augustin? — Loin de là, puisqu'ailleurs j'en ai montré la beauté. — Est-ce, du moins, pour établir que cette théorie n'est qu'une comparaison par voie d'analogie? — Mon dessein ne tend point là immédiatement. Je n'aurai aucune difficulté à admettre (si je le dois), que l'explication psychologique tient à la vérité dogmatique. Car je sais qu'il peut y avoir progrès dans la connaissance de la foi, suivant la belle formule de Vincent de Lérins. Seulement, si je suis tenu à souscrire à la thèse de Suarez, cette obligation entraînera bien des conséquences. Je devrai déclarer avec Vasquez que la scolastique a pénétré dans le mys-

tère plus loin que n'avaient fait les Pères chargés par Dieu de le défendre (1). — Je devrai ajouter qu'en pleine scolastique, des docteurs, tels qu'Alexandre de Halès et saint Bonaventure, ont généralement pris la question d'un mauvais côté. — Bien plus, je devrai avec Petau taxer d'erreur, ou à peu près, deux célèbres conciles d'Espagne approuvés par le Saint-Siège (2).

Encore une fois, je suis bien résolu à aller jusque-là lorsqu'on m'en imposera le devoir. Mais il me restera toujours le droit de discuter la valeur d'un texte qu'on invoque en faveur de la thèse imposée. C'est à cela que se borne l'examen précédent des argumentations de Suarez et de Franzelin. Mon rôle d'historien ne consiste point à déclarer ce que les anciens docteurs auraient pu dire, mais ce qu'ils ont dit. Si l'on veut bien connaître la pensée d'un auteur, on doit, avant tout, éviter la faute qu'on appelle : *trahere in suam partem sensum alienum*. Or le lecteur se rappelle certainement ce que j'ai répété tant de fois, à savoir, que le but de ces *Études* n'est point d'écrire une théologie didactique, mais uniquement d'exposer les vues des anciens docteurs. Voilà pourquoi la discussion précédente est de quelque utilité : elle montre combien la critique doit s'entourer de matériaux, et comment elle doit les discuter, avant de porter un jugement définitif sur la pensée d'un ancien docteur.

Et maintenant laissons tout cet appareil de discussion, et reprenons la loupe pour étudier nos illustres Orientaux.

---

(1) In I^{am}, disp. 113, c. III, n. 22. — Cf. le tome I des présentes *Études*, Avertissement, p. VII et VIII.

(2) Le XV^{e} et le XVI^{e} de Tolède, cf. Petau, lib. VI, c. X, § 7.

CHAPITRE III

EMPLOI DU NOM « LOGOS ».

§ 1. — Importance de ce nom.

En parlant des noms de la seconde Personne, j'ai montré que les anciens docteurs ne plaçaient point le nom « Logos » sur le même rang que le véritable nom propre « Fils », et qu'ils le rangeaient dans la classe nombreuse des appellations scripturales, telles que « sagesse, puissance, vérité », et autres.

Cependant, les Pères de l'Église avaient une grande vénération pour le nom dont saint Jean avait parlé en termes si sublimes. Aussi bien, après le nom « Fils », c'est le nom « Logos » qui leur sert le plus souvent pour désigner la seconde Personne.

De plus, les circonstances les invitaient à insister sur cette appellation révélée.

Logos était un nom admis, à la fois, et par les catholiques et par les ariens. Nous avons même entendu Origène accuser déjà les hérétiques de son temps de s'attacher exclusivement à cette appellation. Écoutons-le encore :

« Les hérétiques, dit-il, négligeant tous les noms attribués au Fils, s'en tiennent au seul nom Logos, appellation que le

Fils n'a point prise lui-même, mais qui a été écrite par Jean. Il importe donc de s'opposer à ceux qui, laissant de côté tant et de si grands noms, s'en tiennent à celui-ci comme au nom éminent, et qui, demandant qu'on interprète tous les autres, semblent croire que Logos signifie, sans explications nécessaires, ce qu'est le Fils de Dieu (1). »

Et un peu plus loin, après s'être livré à une subtile discussion sur les noms « lumière, vie, vérité, α et ω, sagesse, roi, pierre », et autres, il dit :

« Nous avons expliqué tous ces noms, pour faire rougir de leur choix d'aventure et sans réflexion, ceux qui, parmi tous les noms attribués au Fils, s'en tiennent à la seule appellation λόγος, sans examiner pourquoi il est écrit que le Fils de Dieu est Logos Dieu dans le Principe chez le Père, et que par lui toutes choses ont été faites (2). »

Pour le remarquer en passant, rien ne prouve mieux la fausseté de l'histoire rationaliste qui prétend expliquer le dogme catholique par le néoplatonisme alexandrin. Sans doute, les hérétiques ont abusé des théories païennes; mais tout l'effort de nos Maîtres a consisté, à protester contre cet amalgame sacrilège, et à conserver au Logos de saint Jean sa divine pureté.

Arius, digne rejeton d'une race diabolique, s'efforça d'établir son erreur principalement sur une fausse interprétation du mot Logos. Mais c'est le cas de répéter avec le psalmiste : *mentita est iniquitas sibi.* L'hérésiarque fournit aux catholiques l'arme la plus puissante contre lui-même.

---

(1) Orig., *in Joann.* tom. I, § 23. — M. XIV, col. 59.
(2) *Ibid.* § 41.

§ 2. — Premier emploi de ce nom.

L'emploi le plus direct contre l'arianisme consista à démontrer la divinité du Fils. On peut lire dans saint Athanase, saint Hilaire, saint Basile, pour ne point citer tous les noms, les vigoureuses argumentations sur le premier verset de saint Jean. — *In principio erat Verbum;* donc le Verbe est éternel — *et Verbum erat apud Deum;* donc le Verbe est consubstantiel à Dieu. — *Et Deus erat Verbum;* donc le Verbe est formellement et absolument Dieu. Nulle part, les docteurs ne sont aussi éloquents, comme s'ils étaient emportés par l'aigle évangélique. Cependant je ne citerai aucun de ces passages, parce qu'ils sont connus de tous les théologiens, et qu'il semble impossible d'en détacher quelques phrases. Mais je veux insister sur un autre point de vue qui, peut-être, n'a point été assez remarqué.

§ 3. — Second emploi de ce nom.

Dans les argumentations auxquelles je viens de faire allusion, les docteurs s'en tiennent à ce fait que, de l'aveu des ariens, Logos est le nom du Christ, et ils n'entrent guère dans la discussion du sens formel attaché à ce nom divin. Mais, ailleurs, ils insistent sur la nature de la parole, pour combattre de grossières objections.

On se souvient qu'un des brandons de discorde jetés par Arius fut le mot ἀγέννητος. — Pour détruire la funeste amphibologie de ce mot, le concile de Nicée avait inséré dans son symbole les deux mots : *genitum, non factum,* γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα. Les ariens, comprenant que le

mot « engendré » était leur condamnation, s'acharnèrent à le combattre avec impudeur. Ou bien, pour séparer le Fils du Père, ils insistaient sur les matérialités de la génération humaine; ou bien, pour ridiculiser le dogme de la paternité divine, ils s'abaissaient jusqu'à la grossièreté des choses charnelles.

« Ils confessent le nom de Fils, dit saint Athanase, de peur d'être condamnés par tous; mais ils nient qu'il soit le propre rejeton de la substance du Père, comme si cela ne pouvait se concevoir sans divisions et sans morcellements. Aussi bien, prétendent-ils qu'il n'est point fils véritable, mais qu'il n'est fils que de nom (1). »

Or on constate que, pour faire justice de ces brutales imaginations, les catholiques font appel aux noms « logos, splendeur, lumière, sagesse ». En effet, que le mot « logos » signifie « raison » ou « parole », il nous élève au-dessus des pensées charnelles, et nous apprend que la génération divine est immatérielle. Ce mot nous rappelle encore que le Fils n'est point séparé du Père, puisque ni la « raison » n'est séparée de l'intelligence, ni la « parole » n'est séparée de la pensée. La révélation nous fournit donc dans ce mot un précieux correctif pour le mot « fils », en le purifiant de toute gangue charnelle.

Je fournirai bientôt un grand nombre de textes, en les rangeant, pour plus d'ordre, sous les deux titres distincts de « parole » et de « raison ». Mais je veux donner ici un long passage patristique, qui met bien à découvert la tactique de nos docteurs.

---

(1) S. Athan. *Contr. Arian.*, orat. I, § 15.

§ 4. — Texte de saint Grégoire de Nysse.

Maldonat, intrigué par cette observation que saint Jean, dans son évangile, ne prononce plus le mot *Verbum*, après avoir dit : *et Verbum caro factum est*, se demande d'où vient cet abandon apparent d'un si grand nom. C'est peut-être, dit-il, parce que le mot *Verbum* indique uniquement les relations divines du Fils au Père, et qu'après l'incarnation, il s'agit surtout des rapports du Sauveur avec les hommes. Mais, ajoute modestement le savant exégète, je suis prêt à accepter une explication meilleure.

Or il y a longtemps qu'un docteur grec avait touché à la même question, et son explication mérite d'être reproduite, ne serait-ce que pour nous faire connaître des voies d'exégèse que nous ne connaissons guère.

Saint Grégoire reproche à Eunomius de s'étendre malicieusement sur les modifications et « passions » πάθος, qui accompagnent les générations charnelles. Puis il s'écrie :

« Ce n'est point ainsi que le sublime Jean, que cette voix de tonnerre, prêche le mystère divin. Certes, il nomme le Fils de Dieu, mais il purifie sa prédication de tout ce qui pourrait faire penser à une passion. Voyez comme il guérit d'avance l'auditeur dans le préambule de son Évangile. Quelle prudence dans ce maître, pour que nul des auditeurs ne tombe dans de basses suppositions, et ne glisse par ignorance dans certains concepts déplacés ! Pour éloigner loin de toute passion l'auditeur peu instruit, il ne parle dans ce préambule ni de père, ni de fils, ni de génération, de peur que celui qui entend d'abord le nom de père ne soit entraîné au sens vulgaire de ce mot, ou qu'apprenant qu'il y a un fils, il n'en juge suivant les habitudes d'ici-bas, ou que le mot de génération ne devienne pour lui une pierre d'achoppement. Mais,

au lieu de « Père », il dit « principe » ; au lieu de « fut engendré », il dit « était » ; au lieu de « fils », il dit « logos », et il prononce : *au commencement était le Logos*. Où est en tout cela, dites-le-moi, la passion subie, πάθος? J'entends les mots : il était logos. Le « principe » n'est point une passion ; le « il était » n'est pas dans une passion ; le « logos » n'est pas par une passion...

Ensuite il dit : *Et le logos était vers Dieu.* Ici encore l'évangéliste a craint l'auditeur ignorant. Il redoute encore notre ignorance enfantine. Il ne confie point aux oreilles le nom de Père, de peur qu'un auditeur trop charnel apprenant qu'il y a un père n'en conclue à une mère. Il ne nomme point le Fils, par soupçon de nos habitudes d'esprit, de peur que quelqu'un entendant le mot « fils », ne rabaisse le divin à l'humain par la supposition d'une passion. Voilà pourquoi, reprenant sa prédication, il nomme encore le Logos, usant en cela d'une physiologie à la portée de ton âme incrédule, τοὶ ταῦτα φυσιολογῶν τῷ ἀπίστῳ. Car, puisque ton logos procède de l'esprit sans l'intermédiaire d'une passion, lorsque tu entendras qu'il y a là haut un Logos, tu ne penseras point qu'il y ait passion dans cette procession divine. Voilà pourquoi, reprenant sa prédication, il dit : *Et le logos était vers Dieu.* Oh! comme il mesure le Logos sur Dieu! ou plutôt, comme il étend l'infini sur l'infini, *Le logos était vers Dieu.* Vers tout Dieu absolument tout le Logos. Donc, tant est Dieu, tant est évidemment le Logos qui est vers lui ; de sorte que si Dieu est défini, le Logos est totalement dans la définition. Mais si l'infinité de Dieu surpasse toute définition, on ne peut renfermer dans des limites et des définitions le Logos que l'on conçoit avec Dieu. En effet, que personne ne dise que le Logos n'est pas conçu avec toute la divinité de Dieu, comme si de Dieu une part était dans le Logos, et une autre vide du Logos.

Voici de nouveau que la voix de Jean se montre paternelle ; voici que l'évangéliste nous allaite comme de petits enfants. Ses deux premières phrases ne nous ont pas encore assez fait grandir, pour que, en entendant le mot « Fils », nous ne glis-

sions pas dans le sens qui nous est accoutumé. Aussi, lorsque le héraut crie pour la troisième fois, il proclame encore le Logos, et non le Fils, en disant : *Et le Logos était Dieu.* D'abord il a dit en qui il était, puis vers qui il était. Maintenant il déclare ce qu'il est, et par cette troisième répétition, il atteint le but de sa prédication. Il ne s'agit point, dit-il, d'un logos tel qu'on l'entend vulgairement. Je prêche Dieu dans l'appellation de Logos. Car ce Logos est celui qui était dans le principe, qui était vers Dieu, qui n'est pas autre chose que Dieu, qui est Dieu même. Puis, pour répéter encore que le Logos est Dieu, saint Jean épanouit sa prédication en grandes paroles.

C'est celui par qui tout a été fait; il est la vie et la lumière des hommes, et la lumière véritable qui brille dans les ténèbres et qui n'est point obscurcie par les ténèbres; il est venu parmi les siens, et les siens ne l'ont pas reçu, il s'est fait chair, et par sa chair a planté sa tente dans la nature humaine. Après que l'évangéliste a parcouru tant et de si grandes choses, enfin il parle du Père et il nomme le Fils; car l'auditeur purifié par de tels enseignements, ne court plus risque de glisser dans quelque conception sordide, en entendant le mot « père ». *Et vidimus gloriam ejus*, dit enfin saint Jean, *gloriam quasi unigeniti a Patre* (1). »

§ 5. — Autres textes.

Cette longue exégèse nous permettra de comprendre le sens exact de sentences plus courtes.

J'ai donné plus haut l'explication du mot logos par saint Grégoire de Nazianze. Je remets sous les yeux ce qui a rapport au sens de « parole ».

---

(1) S. Grégoire de Nysse, *contr. Eunom.*, lib. IV. — M. XLV, col. 624.

« Il est nommé Logos, parce qu'il est au Père comme le logos à l'esprit, ὡς πρὸς νοῦν λόγος : non seulement à cause de l'impassibilité de sa génération, mais encore à cause de sa liaison et de son caractère manifestateur (1). »

Saint Grégoire passe ensuite au sens de « raison ».

Citer saint Ambroise, ce n'est point quitter les Grecs, puisqu'on sait que le docteur latin s'est instruit à l'école des Orientaux.

« Qu'on s'attache pour ne point errer, dit-il, aux expressions que l'Écriture sainte nous fournit, pour que nous puissions concevoir le Fils. Il est appelé Verbe, il est appelé Fils, il est appelé Vertu de Dieu, il est appelé Sagesse de Dieu. Verbe, parce qu'il est immaculé ; Vertu, parce qu'il est parfait ; Fils, parce qu'il est engendré par le Père ; Sagesse, parce qu'il est un avec le Père, un en éternité, un en divinité (2). »

Verbum quia immaculatus : voilà tout ce que le mot logos nous apprend de formellement dogmatique.

Ce mot nous enseigne « l'immatérialité » de la génération divine, sans nous révéler le mode formel de ce mystère.

On ne semble pas plus instruit à cet égard du temps de saint Damascène. Expliquant les différents noms du Fils, il dit :

« Le Fils est appelé logos et splendeur, parce qu'il est engendré du Père, sans accouplement, sans passion, hors du temps, sans sortie, sans séparation (3). »

---

(1) S. Grég. de Naz., orat. xxx, § 20.

(2) S. Ambroise, *de Fide*, lib. I, § 16.

(3) Λόγος μὲν οὖν καὶ ἀπαύγασμα λέγεται, διὰ τὸ ἄνευ συνδυασμοῦ, καὶ ἀπαθῶς, καὶ ἀχρόνως, καὶ ἀῤῥεύστως, καὶ ἀχωρίστως γεγεννῆσθαι ἐκ τοῦ Πατρός. S. Damasc. *Foi orthod.* liv. I, ch. VIII. — M. XCIV, col. 816.

Voilà tout. Le docteur, qui connaît si bien les richesses patristiques de l'Orient, ne trouve rien à dire de plus sur la signification dogmatique du mot logos. Disons immédiatement que cette courte phrase du scolastique grec fournit le résumé des longues citations que je réserve pour les chapitres suivants.

§ 6. — Conclusion.

Il semble, d'après ce qui précède, que les docteurs aient fait servir le mot révélé « Logos », à montrer, par voie d'analogie, le caractère *immatériel* de la génération divine, sans prétendre pénétrer davantage dans le mystère. Leur état d'esprit était le même que celui d'un grand scolastique de Paris au treizième siècle. Alexandre de Halès se demande s'il y a dans la nature quelque chose de semblable à la génération divine, « an divina generatio simile habeat in natura »? Il répond que la génération éternelle est sans proportion, « improportionalis », avec toute génération temporelle; d'où il conclut à l'utilité de plusieurs comparaisons.

« Car, dit-il, tout ce qui est noble dans les créatures auxquelles toujours il manque quelque chose, est à la fois dans le Créateur en qui rien ne manque. Ainsi le mode de la génération divine ne doit point être tiré d'un seul mode de génération créée, mais de plusieurs (1). »

§ 7. — Retour sur la discussion précédente.

Petau connaissait tous ces textes et d'autres semblables. Il en déduit, comme conséquence manifeste, que les Grecs

(1) Alexandre de Halès, q. XLII, membr. 5, a. 3.

attribuaient formellement la génération divine à un acte intellectuel.

« Hoc enim superiora omnia, quæque alibi commemoravi, veterum loca continent : idcirco Filium esse proprieque gigni, quia Verbum est, quod a Deo nonnisi substantiale et omni ex parte simile et æquale produci potest (1). »

Sans doute, les Grecs ont parlé du mot λόγος avec science et abondance. Mais avant de les inféoder à la théorie augustinienne, il reste plusieurs points à éclaircir. — Il faudrait démontrer qu'ils ont regardé ce mot comme un nom « propre », à l'exclusion des mots : Sagesse, Puissance, et autres. — Il faudrait ensuite démontrer qu'en appliquant ce mot au Fils, ils l'entendaient habituellement du verbe mental, plutôt que de la parole vocale. — Il faudrait enfin démontrer qu'ils ont présenté ce mot, comme exprimant le mode formel de la génération divine, et qu'ils ne se sont point contentés d'y voir une simple analogie destinée à élever l'esprit au-dessus des matérialités de la génération humaine.

Tels sont les desiderata que je recommande à la sagacité des théologiens.

§ 8. — Dernière remarque.

Je profiterai de cette occasion pour appeler l'attention des mêmes théologiens sur la nécessité de distinguer entre le dogme révélé et les théories construites par l'intelligence humaine.

Cette distinction est nécessaire, aujourd'hui plus que

(1) Petau, lib. VII, c. XIV, § 6.

jamais, et cela pour deux raisons qui regardent, l'une le passé, l'autre l'avenir.

Malgré les beaux travaux sur la dogmatique antérieure au concile de Nicée, la question n'est pas éclaircie à ce point qu'il n'y ait plus à y revenir. La difficulté d'interpréter certains anciens ne provient-elle point en partie de ce que nous cherchons chez eux des théories qu'il n'étaient point tenus de connaître, et qu'ils ont présenté le dogme révélé sous des images dont nous avons perdu l'intelligence? Voilà pour le passé.

L'avenir nous commande aussi une grande circonspection. Il semble que la miséricorde divine prépare le retour de l'Orient au giron de l'Église Romaine.

Prenons garde de présenter à nos frères un joug, bien doux sans doute, mais que n'ont point porté leurs ancêtres, et qui ne semble point fait à la forme de leurs fronts.

§ 9. — Objet des chapitres suivants.

Il est temps de tenir ma promesse de réunir un certain nombre de passages qui fassent bien connaître l'allure de la pensée orientale au sujet du mot λόγος.

Le mot grec signifie « parole » ou « raison ». Ces deux sens seront étudiés successivement dans les deux chapitres qui vont suivre.

CHAPITRE IV

PREMIER SENS : PAROLE.

§ 1. — Pourquoi les Pères ont adopté ce sens.

Nous avons entendu Petau (1) avouer que la plupart des Pères grecs ont comparé le Verbe divin à la parole proférée. Il donne de ce fait trois raisons. La première est que le sens le plus vulgaire et le plus immédiat du mot grec λόγος est *parole*, *sermo*. En effet, les anciens Pères latins ont souvent employé cette dernière expression (2). La seconde est que le mot « parole » indique bien le caractère manifestateur propre à la seconde Personne. La troisième est l'intention de combattre les sabelliens qui réduisaient le Fils à une sorte de manifestation d'un logos essentiel.

Ces trois raisons ont chacune leur valeur. La première : car un évêque s'adressant à son troupeau devait lui parler un langage facile à comprendre; la troisième s'explique par l'abus que les hérétiques faisaient du logos

(1) Petau, lib. VI, c. III, § 1.
(2) *Ibid.*, c. I.

considéré comme λόγος ἐνδιάθετος. Quant à la seconde, elle mérite de nous arrêter plus longtemps.

Nous avons vu, à propos du nom *Image*, que les Grecs considéraient surtout le Fils comme la splendeur du Père et l'image de son hypostase, conformément à la parole de saint Paul : ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ.

Telle est la conception la plus ordinaire aux docteurs orientaux. La splendeur de la lumière est la comparaison qu'ils préfèrent; c'est sur ce genre de procession qu'ils appuient leurs arguments les plus nombreux. Qu'on lise en particulier, le *troisième discours* de saint Athanase contre les ariens.

Or cette conception devait les amener à considérer le logos comme un principe de manifestation, et, par conséquent, comme la parole qui révèle la pensée.

§ 2. — Origène.

J'ai déjà fait de nombreux emprunts au commentaire d'Origène sur le premier chapitre de saint Jean. On peut dire que c'est là que tous les Orientaux ont puisé leur enseignement sur le Logos divin. C'est là, en particulier, qu'ils ont pris la distinction entre le νοῦς et le λόγος, distinction dont les Alexandrins ont fait l'usage que nous savons. Citons le passage où cette distinction est exposée. On y remarquera deux choses. La première est que le νοῦς est opposé formellement à la parole *proférée*. La seconde est que notre docteur ne prétend fournir qu'une analogie du mystère.

« Le Fils, dit-il, peut encore être Logos, parce qu'il révèle

les secrets de ce Père, qui sera le νοῦς par analogie au Fils appelé Λόγος, — Πατρὸς ἐκείνου ἀνάλογον τῷ καλουμένῳ Υἱῷ Λόγῳ νοῦ τυγχάνοντος. — De même, en effet, que notre parole est la messagère des conceptions de l'esprit, ainsi le Parole de Dieu connaît le Père, et révèle le Père qu'elle connaît; car aucune créature ne peut s'approcher de lui sans guide. *Personne ne connaît le Père, sinon le Fils et celui à qui le Fils l'a révélé;* c'est en tant que Parole, qu'il se trouve être l'*Ange du grand conseil* (1). »

§ 3. — Saint Athanase.

« Les ariens chuchotent : comment le Fils peut-il être parole, ou la Parole être l'image de Dieu? Car la parole des hommes composée de syllabes, ne fait que signifier la volonté de celui qui parle, et bientôt s'arrête et s'évanouit?... Si ces disputeurs raisonnent sur un homme, qu'ils raisonnent humainement sur sa parole et sur son fils. Mais s'il est question de Dieu créateur des hommes, que leurs conceptions ne soient pas humaines, mais s'élèvent au-dessus de la nature des hommes. Tel est le générateur, tel est nécessairement l'engendré; tel est le Père de la Parole, telle est la Parole du Père. L'homme, créé dans le temps, engendre son fils dans le temps. Parce qu'il provient du néant, sa parole s'arrête et ne peut demeurer. Mais, au témoignage de l'Écriture Dieu n'est pas comme l'homme. Il est l'Être et il est éternel. Aussi sa Parole est l'Être, et existe éternellement avec le Père, comme la splendeur de la lumière.

La parole des hommes est composée de syllabes, elle ne vit pas, elle n'agit pas, elle exprime simplement la pensée de celui qui parle; elle sort et, aussitôt sortie, elle s'évanouit, puisqu'elle n'était absolument rien avant d'être parlée. Ainsi elle ne vit pas, elle ne produit rien, et pour tout dire, la parole de l'homme n'est pas homme. Tout cela provient, comme

(1) Origène, *in Joann.* tom. I, § 42. — M. XIV, col. 100.

je l'ai dit, de ce que l'homme qui engendre la parole tient sa nature du néant. Mais la Parole de Dieu n'est pas une parole qu'on puisse dire proférée, ni un bruit de mots. Le Fils n'est pas un simple commandement de Dieu; il est comme la splendeur de la lumière, il est le fruit parfait du Parfait. Ainsi il est Dieu et, comme tel, l'image de Dieu »

Et après avoir montré que c'est là un mystère que la curiosité ne doit pas sonder, il continue :

« Mais il est permis de chercher dans les divines Écritures une certaine consolation, en comprenant dans un sens vrai ce qui est écrit, et en prenant notre parole pour exemple. Comme ma parole m'est propre et procède de moi, et n'est pas quelque œuvre faite en dehors de moi, ainsi la Parole de Dieu lui est propre, procède de Lui, et n'est pas une créature. Mais elle diffère d'une parole humaine; autrement, autant dire que Dieu est un homme. Voyez, en effet, comme chaque jour mille paroles humaines se croisent et se précipitent, parce que les précédentes se sont déjà évanouies. Et d'où cela vient-il? C'est que leurs pères, étant hommes, ont des âges qui s'écoulent, et des pensées qui se succèdent; comme ils pensent, comme ils raisonnent, ainsi parlent-ils. Ainsi beaucoup de paroles, et après beaucoup de paroles, rien ne reste. Car celui qui parle rentre dans le silence et sa parole dans le néant. Mais la parole de Dieu est une et toujours la même, et il est écrit, la *Parole de Dieu demeure éternellement,* sans altération, sans qu'aucune autre précède ou suive, mais subsistant toujours identique à elle-même. Car il convient que d'un Dieu Unique, unique soit l'image, unique la parole, unique la sagesse (1). »

§ 4. — Saint Basile.

Nous possédons une magnifique homélie de Saint Ba-

(1) S. Athan., *Contr. Arianos.* orat. II, §§ 34 et seqq.

sile sur le texte : *in principio erat verbum*, dans laquelle il démontre contre les ariens la divinité du Fils. Après avoir expliqué les divers sens du mot ἀρχή, il en vient au mot λόγος.

« Il y a, dit-il, deux sens du mot λόγος. Il y a le logos, qui est proféré par la voix, et qui se dissipe après avoir été transporté dans l'air. Il y a le logos intérieur, ἐνδιάθετος, qui existe dans nos cœurs, et qui est mental. En outre il y a le logos artistique. Prenez garde de vous laisser égarer par l'équivoque de ce mot. »

Saint Basile montre donc que le Logos qui était à l'origine n'est pas un logos humain, car l'homme n'était pas à l'origine. Il n'est pas un logos du cœur, car ce logos est postérieur aux choses dont il contient les concepts. Il faut donc entendre ce mot « logos » d'une manière digne de Dieu, comme les mots « lumière, vie », qui viennent ensuite dans le texte évangélique. Puis il continue :

« Mais creusez le sens de ce mot. Pourquoi Parole? — Pour montrer qu'il procède de l'Esprit. — Pourquoi Parole? — Parce qu'il est engendré d'une manière impassible. — Pourquoi Parole? — Parce qu'il est l'image de l'esprit qui l'a engendré, le montrant tout entier en soi-même, n'en détachant rien, mais existant parfait en soi-même, comme notre parole représente toute notre pensée. Car ce que nous avons conçu dans le cœur, nous le proférons par le discours, et notre parole, τὸ λαλούμενον, est la représentation du concept qui est dans le cœur, *ex abundantia cordis os loquitur*. Notre cœur est comme une source, et la parole proférée comme un ruisseau jaillissant de cette source. Autant la source contient, autant le ruisseau laisse courir. Tel ce qui était d'abord caché, tel ce qui apparaît maintenant.

L'Évangile a donc dit : *la Parole*, afin de vous montrer que

le Père engendre impassiblement, et afin de vous enseigner la parfaite subsistence du Fils et l'éternelle connexion du Fils au Père. Car notre parole, fruit de l'esprit, est engendrée impassiblement. En effet, l'esprit n'est ni coupé ni divisé, il ne coule pas, mais demeurant tout entier dans sa propre subsistence, il fait naître une parole qui, tout entière, est distincte de lui (1) ».

§ 5. — Saint Grégoire de Nysse.

Saint Grégoire a sur la même question un développement qui ressemble tellement au passage précédent, qu'on doit croire que des deux docteurs frères l'un s'est inspiré de l'autre.

Résumons ce développement, tiré du *discours catéchétique*, sorte de théologie rationnelle à la portée des fidèles, rédigée dans le même but que la *somme contre les Gentils* de saint Thomas.

Après avoir démontré l'existence de Dieu, saint Grégoire fait remarquer que, suivant les païens eux-mêmes, Dieu n'est pas ἄλογος; donc il a un *logos*. Mais il faut juger de ce mot comme des mots : vie, sagesse, puissance, Tout cela est en Dieu, non d'une manière humaine, mais comme il convient à une nature divine. Par le fait même que notre nature est faible et corruptible, il résulte que notre vie est passagère, notre puissance non subsistante, notre parole sans consistance. Jugeons autrement des choses divines.

« La Parole de Dieu ne doit pas sa subsistence transitoire à l'impulsion d'un langage articulé, ἐν τῇ ὁρμῇ τοῦ φθεγγομένου. A

(1) S. Basile, *Homil. XVI*, § 3. — M. xxxi, col. 477.

notre caduque nature répond une parole caduque; à une nature éternelle et toujours existante correspond une parole éternelle et subsistante ».

La parole de Dieu subsiste, donc elle est vivante; car tout ce qui subsiste immatériellement est vivant. — La Parole de Dieu est vivante, donc elle est la vie-même; car la Parole de Dieu est simple et sans composition. — La Parole de Dieu est la vie, donc elle a une puissance spontanée; car c'est l'apanage de la vie. Et puisqu'il ne peut y avoir en Dieu mélange de puissance et d'impuissance, la Parole de Dieu est spontanément toute-puissante. — D'ailleurs, en Dieu, il ne peut y avoir de mélange de bien et de mal; donc la Parole de Dieu ne veut que le bien. Elle le veut, elle le peut, elle est donc la cause de tout bien. — Or le monde est bon, tous en conviennent.

« Donc tout ce qui est dans le monde est l'œuvre de la Parole : vivante et subsistante, puisqu'elle est la Parole de Dieu; spontanément agissante puisqu'elle vit; pouvant tout ce qu'elle veut, et voulant ce qui est bon, sage, parfait ».

Voilà, continue saint Grégoire, le dogme qui nous sépare des Juifs. Car la parole et le parlant s'opposent par une relation d'origine, puisque la parole sort d'une intelligence.

« Chez nous la parole procède de l'esprit, et nous devons dire qu'elle n'est pas entièrement identique à l'esprit, ni absolument autre. Car ce qui procède de celui-ci est autre que celui-ci, et, d'autre part, ce qui manifeste l'esprit ne peut être autre chose que celui-ci. C'est donc la même chose en nature, mais autre chose comme sujet. Ainsi en est-il du Verbe de Dieu. En tant qu'il subsiste en soi-même, il se distingue de celui de qui il tient sa subsistence. Mais en tant qu'il montre en lui-même les mêmes perfections qui sont les attributs de

Dieu, il est le même en nature que celui que l'on connaît par ces attributs (1). »

§ 6. — Saint Jean Damascène.

Saint Damascène s'est inspiré de saint Grégoire et a inséré dans son ouvrage presque textuellement ce dernier passage. Je le reproduis dans cette nouvelle rédaction, parce qu'on verra mieux encore qu'il faut traduire λόγος par le mot parole.

Après avoir démontré l'unité de Dieu, le docteur de Damas s'attache à prouver l'existence du Verbe divin.

« Le Dieu un et unique n'est pas ἄλογος. Ayant une parole, il n'aura pas une parole sans subsistence, une parole commençant et finissant; car il ne fut pas un temps où n'était pas le Dieu Parole. Toujours Dieu a sa parole engendrée de lui, non pas semblable à notre parole sans subsistence qui s'écoule dans l'air, mais une parole subsistante, vivante, parfaite, une parole qui ne le quitte pas, mais qui demeure en lui. Car où serait-elle, si elle était hors de lui?

Notre nature est caduque et facile à dissoudre; aussi notre parole n'a pas de subsistence propre. Mais Dieu, étant éternel, étant parfait, devra avoir une parole parfaite, subsistante, éternelle, vivante, une parole qui possède tout ce que possède le Dieu qui l'engendre. »

« Notre parole, procédant de l'intelligence, n'est ni totalement identique, ni totalement autre que l'intelligence. Procédant de l'intelligence, elle est une autre que sa source; mais manifestant l'intelligence, elle n'est pas entièrement autre que l'intelligence. Il y a donc unité de nature et distinction de sujet. Ainsi en est-il de la Parole de Dieu. En tant qu'elle subsiste en elle-même, elle se distingue de qui elle

(1) S. Grég. de Nysse, *oratio catechetica*, cap. I. — M. XLV, col. 13.

tient son hypostase. En tant qu'elle montre en elle-même tous les attributs divins, elle est identique en nature avec Dieu. En effet, comme on doit dire du Père qu'il est parfait en tout, on doit le dire de la Parole qui procède du Père par génération (1) ».

§ 7. — Saint Ambroise.

Après tous ces enseignements grecs, il sera, sans doute, agréable au lecteur d'entendre quelques docteurs latins. Saint Ambroise ne fait que traduire la doctrine qu'il a puisée dans le Didascalion. Comme ses maîtres, il repousse les sens ariens du mot *Verbum*. Les hérétiques expliquaient par une infériorité de nature le texte : *non potest Filius a se facere quidquam, nisi quod viderit patrem facientem*. Saint Ambroise leur répond :

« Ut ad superiora redeamus et proposita concludamus, facit quasi Verbum Filius voluntatem Patris. Verbum hoc nostrum utique prolativum est, syllabæ sunt, sonus est; et tamen a sensu nostro et mente (2) non discrepat, et quæ interiori tenemus affectu, ea tanquam operantis verbi testificatione signamus. Sed non sermo noster operatur, solum est Verbum Dei, quod nec prolativum est, nec quod ἐνδιάθετον dicunt, sed quod operatur et vivit et sanat (3). »

Les ariens demandaient : Dieu a-t-il donc engendré autant de fils qu'il a prononcé de paroles? Saint Ambroise leur répond, sans recourir au verbe du cœur humain :

---

(1) S. Damasc., *Foi orth.*, lib. I, ch. VI. — M. XCIV, col. 802.

(2) Remarquez comment saint Ambroise unit les deux mots *sensus* et *mens* pour rendre le sens complexe du mot νοῦς.

(3) S. Ambroise, *De Fide*, lib. IV, § 72. — M. XVI, col. 631.

« Amentes homines! Quasi non intelligant quid intersit inter prolativum sermonem, et in æternum permanens Dei Verbum ex Patre natum : natum utique, non prolatum, in quo non composita syllaba, sed plenitudo divinitatis æternæ est, et vita sine fine (1). »

C'est toujours la parole proférée, qui est comparée et opposée au Verbe de Dieu, sans intermédiaire aucun.

§ 8. — Saint Augustin.

Écoutons maintenant saint Augustin, non pas lorsqu'il se recueille dans le secret d'une méditation philosophique, mais lorsqu'il explique les mystères de la foi au peuple chrétien. Nous l'entendrons prendre formellement le mot *Verbum*, dans le sens d'une parole extérieure.

« Verbum non sicut verba nostra debemus accipere, quæ voce atque ore prolata verberato aere transeunt nec diutius manent quam sonant. Manet enim illud Verbum incommutabiliter : nam de ipso dictum est, cum de sapientia diceretur : *in seipsa manens innovat omnia* (*Sap. VII*, 27). Verbum autem Patris ideo dictum est quia per ipsum innotescit Pater. Sicut ergo verbis nostris id agimus cum verum loquimur, ut noster animus innotescat audienti, et quidquid secretum in corde gerimus, per signa hujusmodi ad cognitionem alterius proferatur : sic illa Sapientia, quam Deus Pater genuit, quoniam per ipsam innotescit animis secretissimus Pater, Verbum ejus convenientissime nominatur.

Inter animum autem nostrum et verba nostra quibus eumdem animum ostendere conamur, plurimum distat. Nos quippe non gignimus sonantia verba, sed facimus; quibus

(1) Ibid. § 101. — Col. 635.

faciendis materia subjacet corpus. Plurimum autem inter est inter animum et corpus. Deus vero cum Verbum genuit, id quod est ipse genuit; neque de nihilo, neque de aliqua jam facta conditaque materia; sed de seipso id quod est ipse. Hoc enim et nos conamur, cum loquimur, si diligenter consideremus nostræ voluntatis appetitum; non cum mentimur, sed cum verum loquimur. Quid enim aliud molimur, nisi animum ipsum nostrum, si fieri potest, cognoscendum et perspiciendum animo auditoris inferre : ut in nobis ipsi quidem maneamus nec recedamus a nobis, et tamen tale indicium quo fiat in altero nostra notitia proferamus; ut, quantum facultas conceditur, quasi alter animus ab animo per quem se indicet proferatur? Id facimus conantes, et verbis et ipso sono vocis, et vultu et gestu corporis, tot scilicet machinamentis id quod intus est demonstrare cupientes : quia tale aliquid proferre non possumus, et ideo non potest loquentis animus penitus innotescere; unde etiam mendaciis locus patet. « Deus autem Pater, qui verissime se indicare animis cognituris et voluit et potuit, hoc ad se ipsum indicandum genuit, quod est ipse qui genuit : qui etiam Virtus ejus et Sapientia dicitur, quia per ipsum operatus est et disposuit omnia : de quo propterea dicitur : *Attingit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter.* » (1)

Véritablement on croirait cette belle explication sortie de la plume d'un Athanase ou d'un Grégoire. Du moins, le lecteur qui a étudié la doctrine grecque, en comprendra mieux toutes les nuances de ce discours latin. Le Verbe est considéré non pas comme verbe interne, λόγος ἐνδιάθετος, mais comme parole proférée, λόγος προφορικός. On y voit l'opposition entre l'esprit, *animus*, νοῦς, et la parole engendrée. On y retrouve le caractère personnel-

(1) S. Augustin, *de Fide et symbolo*. cap. III. — M. XL, col. 183.

lement manifestateur du Fils. J'appelle enfin l'attention sur cette remarque si subtile et si juste, que lorsqu'on veut faire connaître son esprit, on y va non seulement de la langue, mais du geste, de tout le corps; si on le pouvait, on y emploierait toute sa substance. Par là, on entrevoit comment la Parole de Dieu procède de toute sa substance, la contient et la manifeste tout entière.

§ 9. — Retour sur le verbe augustinien.

Ce beau passage de saint Augustin peut nous aider à mieux comprendre la théorie du Verbe, qu'il a exposée dans son traité de la *Trinité*.

Il y a, en effet, deux procédés pour ainsi dire contraires, pour parvenir au verbe mental. Un procédé consiste à considérer l'acte même de la pensée. Toute action part d'un principe et aboutit à un terme. Donc il y a distinction d'origine entre l'esprit, *mens*, principe de l'intellection et le concept terme de l'intellection. Saint Anselme et saint Thomas ont suivi cette voie. Mais on connaît la difficulté qui a arrêté saint Anselme et que saint Thomas s'est efforcé de résoudre. Si l'on doit appeler « parole » le concept formel, ne doit-on pas conclure que toute « intellection » est une diction? N'est-il pas essentiel à une action d'aboutir à un terme? J'ai discuté cette difficulté, longuement et à plusieurs reprises, dans mes *Études* sur les docteurs scolastiques. Elle est inhérente à la visée qui descend du principe « pensant » au concept mental.

Mais on ne la rencontre plus, si on remonte de la parole extérieure au verbe mental. Il en est de ce dernier procédé, comme de la méthode suivant laquelle les anato-

mistes partent de l'œil pour suivre le nerf optique jusque dans les profondeurs du cerveau. Dans cette ascension, vous avez toujours affaire à la même chose, c'est-à-dire à une parole, de moins en moins matérielle, il est vrai, de plus en plus affinée; cependant, lorsque vous pénétrez dans l'intelligence, vous reconnaissez encore la parole dont vous n'avez jamais perdu le fil.

Dans cet ordre d'idées, le verbe mental ne se présente plus comme le terme d'une pensée qui s'accomplit, mais comme le consécutif d'une pensée déjà accomplie. Ce n'est plus un concept, « bout » de la pensée; c'est une parole qui part d'une « origine », et cette origine est la pensée; disons mieux, cette origine est l'esprit pensant, mens, νοῦς. On doit rapporter le verbe mental, non à l'intellection formelle, mais à la diction; car « dire n'est pas autre chose que proférer une parole (1) ».

Intellection et diction : deux opérations qu'il est facile de distinguer, lorsqu'on a compris que leurs courants sont de sens contraire.

Intelligere, « penser, connaître », est le résultat d'un mouvement centripète, par lequel l'objet pénètre dans l'intelligence et l'informe en comblant sa passivité. Penser est une action qui se consomme dans l'intelligence comme dans son centre de tendance. Aussi cet acte dénote un état de recueillement méditatif; et si l'on veut y voir un verbe, c'est une parole réflexe que le penseur se dit d'autant mieux à lui-même qu'il s'isole davantage d'une conversation extérieure. Pour mieux penser à soi, on se replie

(1) S. Thomas, I, q. 34, a. 1, ad 3um.

sur soi. Et n'est-ce pas un peu de cette sorte, que nous nous représentons quelquefois la méditation par laquelle Dieu engendre son Fils dans le recueillement d'un silence éternel ?

Dicere, « dire, parler », est tout autre chose. — C'est un courant centrifuge, une sortie au dehors, ἔκτασις, suivant l'expression de l'Aréopagite. C'est une *procession*. C'est l'opération d'une intelligence qui, déjà toute gonflée de connaissance, la fait jaillir d'elle-même comme d'une source féconde, afin qu'elle s'épanouisse au dehors à la façon d'une splendeur. C'est un acte, par lequel l'esprit pensant, νοῦς, rayonne et révèle sa pensée et son être autour de lui. Et voilà pourquoi le Verbe divin est formellement manifestateur, comme saint Bonaventure se plaît à le répéter. Dieu engendrant, ce n'est point Dieu pensant, mais Dieu parlant.

§ 10. — Élévation.

Loin donc de nous toute conception mesquine, qui nous représenterait Dieu le Père à la façon d'un philosophe replié sur soi pour se mirer soi-même. S'il faut nous aider de quelque comparaison humaine, choisissons-en une qui soit toute d'expansion.

N'avez-vous point lu, dans l'histoire ou dans la fable, des exemples d'enivrement intellectuel ? C'est un poète en proie à l'inspiration, ou un savant exalté par une grande découverte, ou un amant tout plein de son objet. Il court, il parle, il crie ; il faut qu'il dise ce dont il déborde. Il parle aux hommes, il parle aux oiseaux, il parle aux rochers ou aux flots, il parle au silence ; car, s'il lui

plaît qu'on l'entende, avant tout il faut qu'il exprime ce qu'il aime : *Verbum cum amore notitia* (1).

Mon Dieu! oserai-je vous appliquer des comparaisons si indignes de vous? Oui, mon Dieu. Car vous, le Père Tout-Puissant, vous êtes l'Artiste créateur, vous avez besoin de parler votre ART. Vous, le Père des lumières, vous avez besoin de parler votre SAGESSE. Vous, le Dieu Père, vous avez besoin de parler votre FILS BIEN-AIMÉ.

Et maintenant je commence à comprendre la théorie grecque du Logos divin, telle que les Pères nous l'offrent dans les passages cités plus haut.

« Dieu est le très grand et très absolu esprit »; Dieu est la très grande et très absolue pensée. — « Un tel Dieu n'est pas muet; il a une parole. »

Il parle! L'Éternité n'est donc pas silencieuse, car une parole éternelle retentit dans l'Immensité. Et quelle Immensité, sinon Dieu? « Car où serait la Parole qui sort de Dieu, sinon en Dieu? »

Il parle! et que dit-il, sinon ce dont il est plein? Donc il se dit soi-même. Donc sa Parole est pleine de Dieu; disons mieux avec saint Athanase : « le Père est plein; le Fils est la plénitude de la divinité. »

Il parle! Il subsiste pensée parlante, et la Parole subsiste pensée parlée. Donc identité de nature, puisque c'est la même pensée; similitude parfaite, puisque la parole est l'image adéquate de la pensée. Aussi ne dit-il qu'un seul Mot, parce que ce Mot l'exprime tout entier, puisqu'il lui est consubstantiel.

Il parle! non par besoin d'être écouté, mais parce

(1) S. Augustin, *De Trinitate*, lib. IX, § 10.

qu'une parole est le fruit naturel d'une pensée, comme le bourgeon sort d'une racine vivante, comme le fleuve jaillit d'une source bouillonnante, comme la splendeur rayonne du feu. « Est-il un esprit sans parole? Dieu est-il muet ». — D'ailleurs, il est entendu comme il convient à un Dieu. Sa parole n'est-elle pas subsistante et vivante? En même temps qu'elle est parlée, elle entend : *Omnia quæcumque audivi a Patre meo*, *nota feci vobis*. Dieu parlant possède qui le comprend. Il est entendu par sa parole et lui-même entend sa parole : *Ego autem sciebam quia semper me audis*. Cette parole et cet écho suffisent à remplir l'éternité et l'immensité.

Le Père parle! parce qu'il est « la source de tout le bien caché dans la divinité », et sa Parole est la splendeur de sa gloire, sa manifestation authentique, l'Ange de son conseil, sa bonne nouvelle, son substantiel Évangile. Aussi, lorsqu'il plaît au Père parlant que le néant l'entende, il l'appelle par son unique Parole, *per quem omnia facta sunt*. Car il n'est pas possible que Dieu se manifeste autrement que par sa Manifestation, qu'il illumine autrement que par sa Splendeur, qu'il commande autrement que par sa Parole, sans laquelle *factum est nihil*.

CHAPITRE V

SECOND SENS : RAISON.

ARTICLE I

FACULTÉ DE RAISON

§ 1. — C'est un sens vulgaire du mot logos.

La parole extérieure manifeste un être intelligent. Il ne faut donc point s'étonner si le mot grec λόγος, fut transporté à signifier le principe interne de la parole, la faculté spirituelle en vertu de laquelle on parle. « Raison » fut de bonne heure un des sens vulgaires de λόγος. L'homme est raisonnable, λογικός, et les autres animaux sont brutes, ἄλογα. Les philosophes païens dissertèrent sur la faculté humaine de raison, et Platon eut de sublimes envolées vers un suprême Logos.

§ 2. — Sa place dans l'apologétique.

Le mot λόγος se trouvait commun à la philosophie profane, à l'exégèse judaïque et à la théologie chrétienne.

Platon l'avait mis en honneur parmi les Grecs et Philon parmi les Juifs ; saint Jean l'avait prononcé et répété en révélant les mystères de la vie divine et de l'incarnation. Aussi, les premiers apologistes choisirent heureusement ce mot pour le jeter comme un pont entre la science humaine et la foi divine. Unissant dans un même discours les deux sens *Raison* et *parole*, ils disaient aux païens :

Dieu a un Logos, car il n'est pas *sans raison*. — Raison éternelle et parfaite comme Dieu, Raison subsistante dont les raisons humaines ne sont que de faibles participations.

Ce Logos est une parole, car Dieu n'est pas muet. — Parole qui retentit dans toutes les intelligences, et qui trouve un écho dans toutes les consciences. Philosophes! Quels sont les hommes « raisonnables », sinon les chrétiens qui professent le culte du Logos? Attachez-vous donc à la Raison qui vous montre l'absurdité de votre idolâtrie et l'infamie de vos vices. Vous serez dignes alors d'entendre la Parole de la philosophie divine. Venez à nous ; car le Logos est le Christ.

Tel est le fond de toutes les *exhortations aux gentils*. Je n'ai point à m'étendre sur cette apologétique qui a été très étudiée dans ces derniers temps. Je ferai seulement remarquer qu'on ne doit pas attacher une égale importance dogmatique à toutes les expressions et à tous les raisonnements qu'on y trouve. Ce n'est pas un enseignement canonique, mais une invitation à des étrangers. Il fallait attirer doucement sous les pratiques de l'Église les esprits amoureux de la subtilité grecque et du spiritualisme platonicien. Il fallait faire pressentir la beauté de nos mystères sans les livrer aux risées des païens. En un mot, il fallait une doctrine intermédiaire, ou plus exactement une

manière de s'exprimer qui fût à la fois, et pour les chrétiens le langage du Verbe, et pour les païens le langage de la raison. De là ces jeux de mots continuels sur les divers sens du mot λόγος, à tel point que le traducteur hésite sans cesse, s'il doit le rendre par le mot sacré « Verbe », ou s'il ne s'agit que de la raison et de la parole humaine.

§ 3. — Sa place dans la dogmatique.

Ce même sens de « raison » fut conservé au mot λόγος dans les explications catéchétiques et les discussions théologiques, lors même que le langage ecclésiastique eut acquis sa rigueur et sa précision. Je ne m'étendrai pas à le démontrer. Je me contenterai de renvoyer aux textes nombreux que j'ai déjà cités, et dans lesquels les mots σοφία et λόγος sont réunis ensemble et jouent le même rôle dans l'argumentation. En effet, sagesse et raison sont deux mots qui expriment également la perfection intellectuelle.

ARTICLE II

RAISON DES CHOSES.

§ 1. — Dieu est la raison de toutes choses.

La philosophie suffit à démontrer que le Créateur est la cause et la raison de toutes les créatures, en tant qu'il en est cause exemplaire, cause efficiente et cause finale. Que si l'on désire distinguer les deux mots, on dira que Dieu

est la Raison des choses, en tant qu'il est leur exemplaire et leur fin, et qu'il est leur cause, en tant qu'il les amène à l'existence.

« Dieu, dit l'auteur des *Noms divins*, est nommé Λόγος par les saintes Écritures, non seulement parce qu'il est le distributeur de la raison, de l'intelligence et de la sagesse; mais encore parce qu'il contient dans sa simplicité les causes de tout, et qu'il traverse toutes choses les pénétrant d'un bout à l'autre, comme parle l'Écriture (1). »

On peut lire dans saint Thomas le développement de cette haute philosophie, en particulier lorsqu'il traite des idées divines (2).

§ 2. — Le Fils est spécialement la raison de tout.

Mais saint Maxime, dans l'interprétation du passage précédent, nous invite à ne point nous contenter du sens philosophique, et à y voir un enseignement relatif à la Trinité.

« Parlant du Dieu Logos, saint Denis explique pourquoi il est appelé Logos, et il en donne ici une seule cause, à savoir qu'il contient en lui-même les causes de tous les êtres. Les raisons de toute la nature sont en lui, comme en la cause de toute création. Par lui, en effet, sont toutes choses... »

et un peu plus loin,

« le Dieu Logos dont il est question est le Christ Jésus (3). »

---

(1) S. Denis, *Noms divins*, ch. VII, § 4.

(2) S. Thomas, I, q. 15. — Lessius a magnifiquement paraphrasé saint Denis dans son immortel traité *De perfectionibus divinis*.

(3) S. Maxime, *scholia in div. nom.*, ch. VII. — M. IV, col. 353.

Cette théologie se retrouve déjà dans des enseignements plus anciens. Le docteur de Nazianze, parmi plusieurs interprétations du mot Λόγος, donnait la suivante :

« Si quelqu'un explique ce titre par une inexistence dans tous les êtres, il ne péchera pas contre la raison. En effet, peut-il être chose qui ne soit conforme à la Raison? (1) »

Saint Augustin, et après lui, les plus illustres penseurs se sont exercés sur cette mystérieuse relation entre la créature et Celui qui a daigné se faire appeler : *Primogenitus omnis creaturæ*. Saint Thomas en a fait le sujet d'un *article* de sa *Somme :* « utrum in nomine Verbi importetur respectus ad creaturam (2). » Remarquez-le, je vous en prie : le docteur angélique traite en cet endroit, du mot « Verbe », considéré comme nom propre et personnel du Fils. Aussi bien, il évite constamment de laisser tomber de sa plume le mot « appropriation », qui résoudrait si facilement les difficiles objections qu'il se pose. Il faut bien conclure qu'il admet un « regard », *respectus,* formel et formellement personnel, du Fils à la créature. C'est ce que les anciens Grecs reconnaissaient lorsqu'ils attribuaient spécialement au Fils le titre de « Démiurge ». C'est à cette relation qu'ils songeaient dans certains passages mystiques où il est question d'une création « métaphorique » du Fils.

Je ne veux point côtoyer des plages où les écueils sont nombreux et les embûches. Je prends pour boussole le

(1) S. Grég. de Nazianze, orat. xxx, § 20.
(2) S. Thomas, I, q. 34, a. 3.

Prince de la scolastique, et je m'en tiens à ce qu'il enseigne. « Dans le Verbe, dit-il, il y a un rapport à la créature. Car Dieu, en se connaissant, connaît toute créature ». Mais il me sera permis de donner à cette explication une tournure plus grecque, en introduisant le mot « raison », comme traduction du mot λόγος.

§ 3. — De la raison scientifique.

L'homme, créé « raisonnable », acquiert la science par un travail laborieux, pièce à pièce, en appliquant sa raison aux objets qui se présentent à son intelligence. S'il est philosophe, il applique de nouveau sa raison pour ranger ses connaissances acquises, et les relier par le lien rationnel de la causalité. Plus il parvient à réduire la multiplicité, et à faire rentrer vérités particulières dans des principes généraux, plus il devient véritablement savant. Mais tant que ses principes sont en nombre, quelque restreint d'ailleurs que soit ce nombre, l'homme vraiment tourmenté par le génie philosophique, s'irrite à la recherche du *dernier mot* des choses; car il sait que la science parfaite se réduit à une seule *raison* qui explique tout. Nous en avons quelque exemple dans l'optique mathématique qu'on a ramenée tout entière à la formule du mouvement vibratoire. Cette formule unique est à la fois un mot, une raison, une science. Qui la répète dit d'un seul coup toutes les lois particulières; qui la comprend a raison de tous les jeux de la lumière.

Une fois en possession d'une semblable formule, l'homme est devenu un savant. Mais, pour employer la

belle image d'Aristote, la science dort dans l'intelligence du savant, ou pour parler le langage scolastique, l'homme est savant *in habitu*. Pour qu'il soit savant *in actu*, c'est-à-dire, pour qu'il pense à la raison de tel ou tel phénomène, il faut qu'il réveille sa science, il faut qu'il déroule la formule fondamentale pour y lire le détail de ses conséquences. Et s'il lui était donné d'embrasser dans un seul coup d'œil toute la multiplicité des applications diverses, alors il aurait la vue actuelle de toute sa science. Il n'en deviendrait pas plus savant; car la formule est la même, qu'elle reste repliée sur elle-même ou qu'elle se déploie dans ses conséquences; mais cette connaissance, d'abord *implicite*, serait alors *explicite*.

§ 4. — De la Raison suprême.

Passons maintenant, autant qu'il est possible, de la science humaine à la science divine. Écartons, bien entendu, tout ce qui rappelle un travail, une acquisition après une ignorance antérieure, en un mot, une passivité quelconque. Du premier coup, au premier instant logique, et par là même que Dieu est, Dieu est omniscient, il est raisonnable. Omniscient, il a une science; raisonnable, il a une raison.

Et, puisque cette science et cette raison sont divines, elles se réduisent à un Mot qui est le premier et le dernier mot de toutes choses, à une Raison qui est la Raison et la Vérité d'où proviennent toutes vérités.

Et, puisque Dieu est absolument en acte de toutes manières, cette science, cette sagesse, cette raison sont absolument explicites. Le Mot qui contient tout, exprime à

la fois chaque chose ; la formule, qui est universelle, s'épanouit dans toutes ses conséquences.

Et, puisque Dieu ne reçoit rien, il tire de lui cette science, cette raison.

Telle est la façon dont les Grecs conçoivent la science et la raison divine. Chose faite pour réjouir ! Dans ce sens donné au mot λόγος, on retrouve la théorie augustinienne du Verbe. Une Raison procédant du Dieu raisonnable, disent les Grecs, un Verbe procédant de la pensée divine, disent les scolastiques. — Une Raison qui est la raison de Dieu, et de toutes créatures ; un Verbe qui exprime Dieu même et qui est l'Art dont saint Augustin a dit de si belles choses.

ARTICLE III

RAISON DE DIEU.

§ 1. — Logos signifiant « définition ».

Dans l'énumération des sens du mot λόγος, saint Grégoire dit encore :

« On pourrait peut-être soutenir aussi que le Fils est appelé Logos, parce qu'il est au Père comme la définition au sujet défini, ὡς ὅρος πρὸς τὸ ὁριζόμενον. Car logos signifie aussi définition, et celui qui conçoit le Fils conçoit aussi le Père. Le Fils est donc une déclaration concise et facile à saisir de

la nature du père. Car tout fils est une silencieuse définition de son père (1). »

Méditons cette pensée.

§ 2. — Qualités d'une définition.

Dans le langage philosophique, on appelle « quiddité » d'une chose ce qu'elle est en elle-même. Quant à la définition, elle est la manifestation, la déclaration de la quiddité. Pour qu'elle soit exacte, il faut qu'elle possède trois caractères. Elle doit être mensurative, notificative, explicative.

La bonne définition est « mensurative »; c'est-à-dire elle correspond à tout l'objet défini et à lui seul, suivant la règle : « Definitio debet convenire toti et soli rei ». Elle est, pour ainsi dire, calquée sur la quiddité même, suivant l'élégante formule d'Albert le Grand « diffinitio et quidditas differunt sicut signum et signatum (1). »

Ce mot *signum* nous rappelle aussi que la définition doit être « notificative ». Il est, en effet, évident qu'on ne définit une chose que pour la faire connaître, et qu'il est nécessaire pour cela de procéder du plus connu au moins connu. D'où résulte que les termes d'une définition doivent être plus accessibles à l'esprit que l'objet à définir. Les expressions employées sont plus manifestes que le sujet qu'elles notifient. La définition possède une sorte de visibilité propre qui supplée à l'invisibilité de la chose à définir.

---

(1) S. Grég. de Naz., orat. xxx, § 20.
(2) Albert le Grand, lib. II, Posteriorum. Tract. II, c. I.

Enfin, la définition doit être *explicative*, et c'est par là qu'elle mérite son nom de λόγος « raison logique. *Diffinitio explicat essentiam*, dit l'École, et ce mot : *explicare* doit être pris dans le sens de « dérouler ». La définition déroule le sujet suivant son genre et sa différence spécifique. Ainsi on définit l'homme : « animal raisonnable ». Le sujet à définir était comme un objet fermé dont l'intérieur était inconnu ; la définition l'ouvre, le démonte pièce à pièce pour en faire examiner chaque partie logique, *explicat;* puis elle rajuste et unit dans un seul ensemble toutes ces pièces distinctes (1).

A la vérité, ce travail est tout logique ; car l'animalité et la rationabilité ne sont point séparables dans l'homme. La définition, en déroulant le sujet suivant ses « prédicables » ne le sectionne pas. Elle laisse le sujet *un*, malgré les distinctions qu'elle formule. Elle-même reste *une*, malgré ses parties logiques. Bref, la définition est un assemblage méthodique de termes, par lequel sont « explicitement » connues les propriétés « implicitement » fondues dans une même quiddité.

§ 3. — Définition philosophique de Dieu.

La raison humaine peut atteindre à une certaine connaissance de Dieu, et, par conséquent, elle peut le définir autant qu'elle le connaît. Cherchons quelle sera cette

(1) Diffinitio dicitur id quod omnes fines essentiæ diffinit, conjungit et unit et explicat quæ sunt principia diffiniti sive esse diffiniti ; scilicet, potentiam et ultimum actum complentem esse diffiniti, sicut dicimus : animal rationale, mortale, voluntarie mobile, diffinitionem esse hominis. Alb. Mag., *De Prædicabilibus*, tr. I, c. VI.

définition, et comment elle jouira des caractères précédents, pour correspondre à la maxime : « Definitio convenit toti et soli rei ».

Elle devrait être « mensurative ». Mais la raison peut-elle entourer Dieu? l'effet peut-il circonscrire sa cause? Aussi bien, la mesure rationnelle de Dieu ne peut être que la négation de toute mesure, ou l'affirmation de l'incommensurabilité. C'est ce qu'exprime le mot : *infini*. Sa forme grammaticale est négative, sa signification logique est l'indéfinissable et l'indéterminable. Son sens métaphysique est l'Être qui est par-dessus tous les êtres.

Une définition qui se bornerait là, demeurerait bien vague et serait peu « notificative ». Mais Dieu, dans sa bonté, nous a fourni les moyens de le connaître davantage. Il a dispersé sur les créatures les reflets de ses perfections divines, et, grâce à ces lumières visibles, nous pouvons connaître, par voie d'analogie, les splendeurs inaccessibles du Créateur. De Dieu nous devons affirmer toutes les perfections parfaites. Nous ne dirons plus seulement : « Dieu est l'être infini » ; nous dirons : « Dieu est l'être infiniment sage, l'être infiniment bon, l'être infiniment puissant ». Mais il faudra ajouter : « Dieu est l'être infiniment simple », et cette dernière définition vient dévoiler le vice des précédentes, qui semble introduire des qualités dans une nature qui est pure substance. La raison sait corriger ce vice en corrigeant son langage, et elle proclame : « Dieu est la Sagesse-même, αὐτοσοφία, la Bonté-même, αὐτοαγαθότης, la Puissance-même, αὐτοδύναμις.

Cette définition est meilleure. Elle semble même satisfaire au troisième caractère d'une bonne définition, savoir, d'être « explicative ». N'explique-t-elle point les

diverses perfections de Dieu? Ne nous montre-t-elle point comme étalés les trésors de l'être suprême? — J'en conviens; mais ne vous méprenez point sur le sens de la phrase : « Definitio explicat quidditatem ». La définition ne doit point se contenter de juxtaposer, comme dans un inventaire, les divers concepts relatifs au sujet défini. Elle doit, en déroulant la quiddité, montrer le lien intime qui maintient unis les divers prédicats, tout en les faisant sortir l'un de l'autre. A cette condition seulement la définition est *une*, comme le défini est *un*. Eh bien! comment faites-vous sortir la Puissance de la Bonté, ou la Sagesse de la Puissance. Votre définition ne procède que par juxtaposition. Elle est discursive, elle n'est point explicative.

Mais, à vrai dire, une définition de Dieu peut-elle être explicative? Peut-on dérouler la simplicité absolue suivant le genre et l'espèce? Voilà donc l'impasse dans laquelle est engagée la philosophie, et la raison reconnaît son impuissance à en sortir. — Quelle serait, en effet, la définition parfaite de Dieu? — Pour notifier les richesses de son éminence, il faudrait plusieurs mots; pour signifier sa simplicité, la définition devrait consister en un mot. — Comment concilier des exigences si contraires? — Un seul moyen. Il faudrait que chaque mot contînt tous les autres, et cela sans synonymie sous peine de n'avoir qu'une répétition banale. Conclusion étonnante qui déplace la difficulté, mais ne la résout pas. N'est-il pas de l'essence même du mot d'avoir une signification formellement circonscrite? à moins qu'on ne soutienne qu'un mot est d'autant plus parfait qu'il est plus ambigu.

§ 4. — Définition divine de Dieu.

Ne tourmentons point davantage notre raison par une question qui opprime sa faiblesse. L'homme ne peut avoir la prétention de définir Dieu. Mais Dieu a résolu le problème en se définissant lui-même. Dieu s'est *exprimé* lui-même en engendrant un Fils qui est son unique Mot. Et ce Mot est une définition exacte ; car substantiellement identique à Dieu, il ne s'en distingue que par la relation réelle d'image à modèle, de signe à signifié.

Et cette définition est « mensurative », suivant cet ancien chrétien qu'approuve saint Irénée :

« Bene, qui dixit ipsum immensum Patrem in Filio mensuratum; mensura enim Patris Filius quoniam et capit eum (1). »

Et cette définition est « notificative ». Car ce Mot est la *splendeur de la gloire de Dieu et l'image de sa substance*. Saint Irénée nous enseigne ce caractère dans une formule que saint Athanase a répétée après lui :

« Agnitio Patris est Filii manifestatio : omnia enim per Verbum manifestantur (2). »

Et cette définition est « explicative ». Elle exprime dans le détail toutes les perfections divines ; car ce Mot est traduit dans les Écritures par les expressions : Sagesse, Puissance, Justice, Vérité, Salut et rédemption. Et ce n'est

(1) S. Irénée, *Contr. hær.*, lib. IV, c. IV, § 2.
(2) *Ibid.*, § 3.

point là une simple juxtaposition. C'est vraiment Dieu qui s'exprime par une procession épanouissante, comme la tige se couronne d'une fleur, comme une source s'étale dans un fleuve. Car tous les noms du Fils affirment l'existence du Père, le désignent, le font connaître.

Et cet épanouissement, loin de nuire à l'absolue simplicité de Dieu, la manifeste davantage. Car toute cette description multiple est contenue dans un Mot, où tout est simple et identique à Dieu.

Telle est la définition de Dieu par Dieu lui-même. C'est ainsi que le Fils est le Logos, la Raison, la Définition du Père. L'illustre philosophe et martyr, saint Maxime, ose dire davantage. Le premier mot du *Pater noster* l'excite à chercher les trois personnes divines dans l'oraison dominicale, et il écrit :

« Le Nom de Dieu le Père, nom substantiel et subsistant, c'est le Fils unique. Ὄνομά γὰρ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς οὐσιωδῶς ὑφεστὼς ἐστιν ὁ Μονογενὴς Υἱός (1).

§ 5. — Résumé de cette étude.

Dans la préface de ses commentaires sur saint Jean, Origène laisse entrevoir quelque chose de la piété primitive pour les deux dévotions les plus belles.

« Osons affirmer, écrit-il, que les « prémices » de toutes les Écritures sont les Évangiles, et que les prémices des Évangiles sont celui de saint Jean. Le sens n'en peut être compris, à moins de reposer sur la poitrine de Jésus, et de recevoir de Jésus Marie pour mère (2). »

---

(1) S. Maxime, *Exposit. de l'oraison dominic.* — M. xc, col. 884.
(2) Origène, *Comment. in Joann.,* t. I, § 6. — M. xiv, col. 32.

C'est donc l'amour, autant que la foi, qui a inspiré à nos ancêtres tant de vénération pour le mot divin par lequel le confident de Jésus et de Marie ouvre son évangile. Sans doute, les docteurs ne mettent point le mot « Logos » sur le même rang que le mot « Fils », qui est, formellement et strictement, le nom propre de la seconde Personne. Mais s'ils laissent ce mot dans la classe des nombreuses appellations scripturales relatives au Fils, cependant ils lui réservent la place d'honneur, et ils l'emploient, plus fréquemment qu'aucune autre de ces appellations, pour désigner le Fils. — Sans doute encore, les docteurs n'estiment point que le mot « Logos » nous révèle le mode formel de la génération divine. Ils n'y voient qu'une dénomination qui nous élève, par voie d'analogie, vers un mystère inénarrable. Mais, précisément parce qu'ils en jugent de la sorte, ils ne se tourmentent point à chercher, parmi les sens multiples du mot « Logos », quel est celui que l'Esprit-Saint a dû choisir.

Tout au contraire, ils semblent se réjouir d'une multiplicité de sens qui nous permet de remonter au Fils par des analogies nombreuses et variées. Ils retournent donc le mot sous tous les sens, comme on retourne un diamant pour lui faire diversifier ses feux.

Aux païens ils disent : votre raison dont vous êtes légitimement fiers, n'est qu'un reflet créé de la Raison éternelle qui est le Fils de Dieu. Et cette Raison divine est une Parole qui retentit au fond de vos âmes; car elle est la lumière qui illumine tout homme venant en ce monde.

Aux chrétiens ils disent davantage : Dieu a une Parole; car la gloire naturelle d'un esprit est de parler.

Et cette Parole est éternelle, comme un soleil éternel serait entouré d'une splendeur éternelle. Et, lorsque Dieu décide de créer, c'est encore cette Parole qui féconde le néant, *per quem omnia facta sunt.* — Ils disent encore : Dieu a une Raison éternelle. Et cette Raison est raison de toutes choses, puisque rien n'existe sans raison. Et cette Raison est la raison même de Dieu, en tant qu'il est sa définition même de Dieu. C'est ainsi que le Fils unique mérite de deux manières le titre de Raison : Raison causale de toutes les créatures; Raison manifestante de Dieu; car le Fils est la Définition par laquelle nous connaissons le Père.

ÉTUDE XX

LE FILS PERFECTION DU PÈRE

ÉTUDE XX

LE FILS PERFECTION DU PÈRE

CHAPITRE I

PRÉLIMINAIRES.

§ 1. — **Importance de cette étude.**

Les *Études* qui précèdent ont été consacrées à expliquer le langage des Pères grecs au sujet de la génération divine, et la signification qu'ils attribuaient aux noms scripturaux de la seconde Personne. C'était, pour ainsi parler, étudier la Logique et la Dialectique de ces docteurs. Nous avons maintenant à faire un pas en avant, et à nous rendre compte de la Métaphysique qu'ils ont employée à la défense du dogme.

Je dois annoncer au lecteur qu'il va rencontrer des expressions, des formules, des théories qui sont faites pour l'offusquer.

Faut-il toujours le répéter : dans ces *Études*, je ne

choisis pas entre les systèmes; je me contente de les exposer. Libre à chacun d'avoir ses préférences. Libre à tous de voir dans les théories grecques l'état embryonnaire de la dogmatique, et dans les théories scolastiques la maturité de la théologie.

La critique littéraire ne s'élève point à des conclusions si hautes. Elle marche terre à terre; le front courbé sur un livre, elle n'a d'autre préoccupation que de démêler exactement la pensée de l'auteur. Mais si modeste que soit ce rôle, il lui confère des droits, en particulier, celui de réclamer contre des mélanges par approximation de concepts différents, fussent-ils proposés, dans le pieux dessein de faire concorder deux docteurs.

D'ailleurs, pour humble qu'il soit, ce travail de critique est loin d'être inutile à la théologie positive. Souvent, en effet, lorsque nous lisons sans préparation suffisante les œuvres des anciens docteurs, nous rencontrons des argumentations qui nous semblent peu concluantes. Mais, avant d'accuser la logique de tels hommes, il serait prudent de rechercher le point de vue sous lequel ils jugeaient les choses, d'apprécier les circonstances où ils se trouvaient, de connaître la philosophie de leur temps. Tous ces renseignements pris, nous constaterons, peut-être, que les raisonnements qui nous ont choqués, ou bien sont des arguments *ad hominem* contre les hérétiques, ou bien reposent sur des concepts philosophiques différents des nôtres.

§ 2. — Formule grecque à étudier.

Choisissons un exemple fameux par les difficultés qu'il

a soulevées. L'apôtre avait dit : *Christum Dei Virtutem et Dei Sapientiam.* (I Cor., I, 24.)

Les docteurs grecs tirèrent grand parti de ce texte pour démontrer la divinité et la consubstantialité du Fils. En particulier, ils y firent appel contre le blasphème arien : « Il fut un temps où n'était pas le Fils. »

— Quoi! disent-ils, alors que la Sagesse et la Puissance n'existaient pas encore, Dieu n'était donc ni sage ni puissant!

Ainsi répondent Origène, saint Athanase, saint Basile, saint Grégoire de Nysse, saint Grégoire de Nazianze, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Jean Damascène (1). Saint Augustin reproduit le même argument : « Le Fils, dit-il, n'a pas été engendré dans le temps. Car Dieu, éternellement sage, possède toujours avec soi son éternelle sagesse (2). » Mais dans une méditation plus attentive, il aperçut un vice à cet antique argument. Le Père est-il donc sage *par* la sagesse qu'il engendre?

Dans son traité de la *Trinité*, saint Augustin agita longuement cette question (3), et prépara la solution qu'en donne la scolastique.

La sagesse, dit l'École, est une perfection essentielle de la nature divine, et par conséquent, commune aux trois Personnes. Le Père n'est donc point formellement sage par le Fils. Mais le mot « sagesse » rappelant l'intelligence, il convient d'*approprier* ce nom au Fils, pour rappeler qu'il procède de l'intelligence du Père.

---

(1) On peut en voir les textes réunis par Petau, lib. VI, c. IX, §§ 1 et seqq.

(2) S. Augustin *De Fide et Symbolo*, c. IV.

(3) Id. *De Trinitate*, lib. VI.

§ 3. — Difficulté patristique.

Cette explication, sans aucun doute, est subtile et légitime. Mais elle semble sacrifier le raisonnement de nos Grecs. Ces docteurs auraient-ils confondu la sagesse essentielle et la sagesse par appropriation? Auraient-ils si longtemps reproduit le même argument, sans que ni ami ni ennemi n'en découvrît le faible?

Qu'on ne cherche pas une excuse, en prétendant que l'attention n'était pas alors éveillée sur cette distinction.

Tout au contraire, les hérétiques avaient attiré sur ce terrain. Ils admettaient en Dieu une sagesse essentielle, attribut éternel de la divinité. Mais ils soutenaient que le Fils, pure créature, n'était appelé Sagesse, qu'en vertu d'une participation de cette sagesse incréée.

Arius est l'auteur du « blasphème », dans une lettre que saint Athanase nous a conservée : « le Christ, dit l'hérésiarque, n'est pas le logos naturel du Père, il n'est pas le propre logos de son essence, et sa propre sagesse dans laquelle il a fait le monde. Autre que le Christ est ce logos qui, dans le Père, est le propre logos du Père. Autre que le Christ est cette sagesse qui, dans le Père, est la propre sagesse du Père, et dans laquelle sagesse il a fait le logos créé. Quant au Seigneur, il est appelé logos à cause des êtres raisonnables et sagesse à cause des êtres sages (1), » à la création desquels il a servi instrumentalement.

---

(1) Arius, apud Athanasium; *Epistol. ad Episcopos Ægypti*, § 12. M. xxv, col 564.

Un Latin n'aurait-il pas répondu que le Fils est appelé Sagesse, parce qu'il procède consubstantiellement de la pensée divine, c'est-à-dire, de la Sagesse éternelle?

Et bien, la réponse de saint Athanase est toute différente; elle consiste à affirmer qu'il n'y a qu'une Sagesse, comme il n'y a qu'un Logos, comme il n'y a qu'un Fils. « Si la Sagesse qui est dans le Père est autre que le Seigneur, la Sagesse a donc été faite dans la Sagesse. Et puisque la Sagesse est le Logos de Dieu, le Logos a donc été fait dans le Logos; et puisque le Logos de Dieu est le Fils, le Fils a donc été créé dans le Fils (1). »

Ce raisonnement nous semble bizarre. Que conclure de notre surprise, sinon qu'il faut nous remettre à l'étude, pour en comprendre la valeur? Car un Athanase mérite qu'on y regarde à deux fois avant qu'on dédaigne sa logique.

§ 4. — Généralisation de la difficulté.

La difficulté qui nous occupe s'étend bien au delà de la perfection de Sagesse. Voici comment Petau l'expose.

« J'omets, dit-il, les très anciens auteurs dont j'ai parlé au *premier Livre* (ce sont les anténicéens pour lesquels, on le sait, Petau est très dur)... Outre ceux-là, la plupart des autres, *plerique alii*, semblent avoir estimé que le Fils est la sagesse même, la vertu, la puissance, la vie, la raison, et autres choses de ce genre, suivant lesquelles Dieu même, ou le Père, est appelé sage, puissant, vivant, raisonnable, et le reste (2) ».

Petau confirme cette assertion par un grand nombre

(1) S. Athanase, *Ibid.*, § 14.
(2) Petau, lib. VI, c. IX, § 1.

de citations d'Athanase, de Cyrille, de Basile, des Grégoire. Je ne rapporterai pour le moment qu'un seul témoignage. A lui seul, il suffirait puisqu'il est du docteur qui a résumé tous les autres, en la forme didactique.

« Bref, il n'y a pas, dans le Père, écrit saint Damascène, logos, sagesse, puissance, volonté, sinon le Fils, qui est la seule puissance du Père (1) ».

Cette phrase peut se renfermer dans la formule suivante : le Père n'a pas d'autre perfection naturelle que le Fils. » Petau déclare que cette façon de parler « s'éloigne de l'usage commun » (2). — De l'usage scolastique, je le reconnais. — De l'usage grec, j'ai peine à l'admettre, étant donnée la précision de saint Damascène.

§ 5. — Solution de Petau.

Pour défendre ces « anciens », comme il les appelle, notre grand helléniste est forcé d'employer, contrairement à ses goûts, une distinction bien scolastique entre le sens *formel* et le sens *causal* ou *illatif* (1). S'inspirant de saint Thomas, il remarque que le sens *formel* consiste à dénommer une chose par sa forme intrinsèque et constitutive. Sous ce rapport, le Père est sage par sa sagesse essentielle, puissant par sa puissance essentielle; le Fils n'est donc pas la sagesse par laquelle le Père est sage. Le sens *causal* ou *illatif* consiste à dénommer une chose soit

---

(1) Καὶ ἵνα μὴ πολλὰ λέγω, οὐκ ἔστι τῷ Πατρὶ λόγος, σοφία, δύναμις, θέλησις, εἰ μὴ ὁ Υἱός. ὃς ἐστιν ἡ μόνη δύναμις τοῦ Πατρός. S. Damascène, Foi orthod. liv. I, ch. XII. — M. XCIV, col. 849.

(2) Petau, *ibid.*, § 5.

par son action, soit par son effet : ainsi on dit que le feu chauffe par sa caléfaction, qu'un arbre fleurit par ses fleurs. Eh bien, poursuit Petau, c'est dans ce sens que parlent les Grecs, lorsqu'ils disent que le Père ne serait pas sage sans la Sagesse engendrée. En effet, la sagesse divine n'est pas une simple qualité habituelle; elle est essentiellement en acte, elle est un *acte* pur. Or l'acte de la pensée divine ne peut exister sans son terme qui, dans le Père, est son Verbe personnel. Donc, supposer qu'un instant le Verbe n'existât pas, c'est supposer qu'un instant la sagesse divine ne fut pas en acte, ce qui est une contradiction dans les termes (1).

§ 6. — Cette solution semble insuffisante.

Telle est l'explication de Petau. Il n'y a qu'une chose à regretter; c'est qu'on ne la trouve pas aussi explicitement dans les Pères qui cependant s'efforçaient de s'expliquer clairement.

En outre, elle s'appuie sur la théorie latine du Verbe, et, je le répète, cette théorie est peu exploitée en Orient.

Enfin, si l'explication vaut pour la sagesse, elle semble insuffisante pour d'autres perfections, en particulier pour la « Puissance ». En effet, la puissance de Dieu ayant pour termes les créatures contingentes, cette puissance, considérée en Dieu, est en acte, indépendamment de son terme extérieur. D'ailleurs, elle n'a pas de terme intérieur, car il serait inexact de dire que le Fils est le terme

(1) Petau, *ibid.*, § 10.

intérieur de la puissance du Père. Comment donc les docteurs ont-ils pu affirmer que le Fils est la « Puissance » du Père, au même titre qu'il est sa « Sagesse »?

Il y a plus. Je trouve bien en Orient cette distinction entre le sens formel et le sens illatif. Mais qui la soulève? les ariens, pour accepter le sens formel et pour nier le sens illatif. Qu'on relise les passages d'Arius que saint Athanase nous a conservés. Qu'on relise aussi la réponse du saint docteur. Elle consiste à nier la distinction, pour affirmer l'indistinction du sens formel et du sens illatif.

En résumé, la distinction de Petau est excellente en soi. Mais elle ne fut point admise par les docteurs grecs, et, par conséquent, elle ne peut être invoquée pour légitimer l'argument d'Athanase et des autres. Force nous est de tenter une autre voie.

§ 7. — Nécessité de connaître la philosophie des Pères.

On ne peut le nier. Nous constatons une diversité bien tranchée entre le langage scolastique et le langage de certains Grecs. Nos théologiens disent : le Fils n'est pas la perfection « formelle » du Père. Les Grecs disaient : le Fils est l'unique perfection du Père. Or nous ne pouvons douter un instant de la complète communion de foi entre tous les docteurs de tous les âges. D'où peut donc provenir la diversité de langage, sinon d'une diverse manière de concevoir les mêmes choses, c'est-à-dire, d'une différence de visée philosophique? Je ne puis me lasser de le répéter. On ne peut espérer de comprendre l'argumentation d'un docteur, sans connaître sa philosophie, et sans entrer soi-même tout entier dans les théories qu'il adopte. Faute

de cette précaution, on s'expose à mélanger ensemble les concepts les plus disparates.

§ 8. — Exemple.

L'illustre Petau, peut-être contraint par des circonstances dont il n'était pas le maître, a opéré quelques amalgames de ce genre. J'en citerai ici un cas, parce qu'il revient à notre sujet.

Après avoir exposé sa distinction entre le sens formel et le sens « illatif ou causal », il prétend que l'argumentation des Grecs doit être entendue dans ce dernier sens. Il cite comme exemple le passage où saint Athanase prouve l'éternité du Fils par cette phrase :

« En même temps que le Père existe, il est nécessaire qu'existe son image et son caractère. » — « Certes, ajoute Petau, cette phrase doit s'entendre dans le sens *causal* et non dans le sens *formel* (1). »

Pour apprécier le bien fondé de cette interprétation, reportons-nous au texte même du docteur grec.

Saint Athanase vient de répéter le fameux argument : Sans le Fils, Dieu serait ἄλογος, ἄσοφος. Le Fils, dit-il, est la perfection et la plénitude de la substance du Père, τὸ τέλειον καὶ τὸ πλήρες τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας. Peut-on en faire abstraction? le Fils est l'image et la splendeur du Père, son caractère. « Si le feu existe, existe aussi son image, c'est-dire, sa splendeur. Si l'hypostase existe, existe aussi son

(1) Petau, lib. VI, c. IX, § 10.

caractère intégral... L'*hypostase existant, il est absolument nécessaire que son caractère et son image existe aussitôt,* car l'image de Dieu n'est pas dessinée du dehors (1) ».

Tel est le texte. Je remarque d'abord que dans la phrase soulignée, le *caractère* n'est pas précisément opposée au Père, comme le fait croire la traduction de Petau, mais bien à l'*hypostase* considérée en elle-même. L'argument du Grec peut se résumer en ces quelques mots « Pas de Père sans Fils; car pas de feu sans splendeur, pas d'hypostase sans caractère qui la manifeste ». On raisonne ici sur la nature des choses : toute hypostase a son caractère, comme tout feu a sa splendeur. Il n'y a pas place à une distinction entre deux sens. D'ailleurs, le philosophe de Nysse s'y opposerait. Reproduisant le même argument, il écrit : « On ne peut concevoir par la raison, ni une hypostase non caractérisée, οὔτε ὑπόστασιν ἀχαρακτήριστον, ni une gloire sans éclat, ni un Dieu insensé, ni un père sans fils (2) ».

Cette phrase doit nous servir de guide dans notre interprétation. « Pas d'hypostase non caractérisée ». — Et pourquoi? — Parce que, suivant la philosophie grecque, l'hypostase est constituée, déterminée, définie par un certain ensemble de propriétés dont la réunion est individuelle; et cet ensemble est précisément ce qui fait le *caractère* distinctif de chaque hypostase. Dans les créa-

(1) Τῆς ὑποστάσεως ὑπαρχούσης, πάντως εὐθὺς εἶναι δεῖ τὸν χαρακτῆρα καὶ τὴν εἰκόνα ταύτης. S. Athanase, *contr. arian.*, Orat. I, § 20. — M. XXV, col. 53.

(2) S. Grég. de Nysse, *Contra Eunomium*, lib. VIII. — M. XLV, *col.* 788.

tures, ce caractère est formé par des propriétés accidentelles. En Dieu, ce caractère est le Fils, puisque le Fils est la perfection même du Père.

§ 9. — Application à la difficulté actuelle.

Ces réflexions trouvent leur application dans la discussion de la difficulté qui nous occupe. Les Latins, certains Grecs ont des langages différents au sujet des perfections divines. D'où peut bien provenir une telle divergence, sinon des manières mêmes de concevoir philosophiquement la divinité? C'est qu'en effet la théorie rationnelle d'un mystère n'est point autre chose qu'un effort pour relier entre elles les données de la révélation par les vérités qui sont à la portée de notre intelligence. Il en est ainsi du mystère de la Trinité. La raison fidèle, *fides quærens intellectum*, s'efforce de trouver, dans sa science naturelle de Dieu, certains points qui puissent servir comme d'attaches à des vérités qu'elle n'aurait point soupçonnées, mais qu'elle connaît par la révélation. Toute théorie rationnelle de la Trinité repose sur une théodicée philosophique.

Petau l'a si bien compris, que, pour résoudre la question qui nous occupe, il a fait appel à la manière suivant laquelle nous concevons la divinité. Tout à l'heure, je rapporterai son exposition savante. Mais déjà nous pouvons conclure que, pour se rendre compte de la différence entre le langage grec et le langage scolastique, il est nécessaire de remonter jusqu'aux sources métaphysiques de ces deux langages.

Sans doute, il n'y a qu'une seule théodicée, puisqu'il

n'y a qu'une vérité. Les propositions relatives aux perfections divines sont les mêmes dans toutes les langues. Mais leurs formules et leurs liens déductifs différeront suivant les points de départ et les visées. Saint Thomas a dit avec sa grande largeur d'esprit :

« Peu importe qu'on parvienne à un Être suprême qui se meuve soi-même, comme l'entend Platon, ou qui soit absolument immobile, comme le veut Aristote (1).

Ce sont là deux conceptions différentes que j'ai étudiées avec soin sous les noms de métaphysique « statique » et de métaphysique « dynamique » (2). Mais il sera utile de revenir sur l'application de ces méthodes. Pour mettre de l'ordre dans ces recherches, j'appellerai l'une : théologie « scolastique », parce que le moyen âge s'est attaché à Aristote, et j'appellerai l'autre : théologie « alexandrine », parce qu'elle prend sa source dans le Didascalion. Enfin, je montrerai dans les Pères de l'école d'Antioche une doctrine, en quelque sorte intermédiaire qui sert de trait d'union entre l'Orient et l'Occident, précisément par ce qu'elle s'efforce de se maintenir dans la pure affirmation du dogme sans l'engager dans aucune théorie philosophique.

(1) S. Thomas, *Contr. Gentes*, lib. I, c. XIII.
(2) Cf. t. II, *Étude* XII, § III et *passim*.

CHAPITRE II

THÉOLOGIE SCOLASTIQUE

§ 1. — Catégories d'Aristote.

Aristote, dans ses célèbres catégories, a classé admirablement les réalités finies, en distinguant la substance et les accidents. La « substance » est un fond « immobile », qui demeure toujours identique à soi-même, et qui soutient les qualités variables. Un homme est d'abord et toujours substance; il acquiert ou perd des qualités qui vont et viennent, croissent et décroissent. De là le nom *d'accidents*, c'est-à-dire de réalités qui semblent venir s'appliquer sur une substance *sous-jacente*, un peu comme il en est de la couleur qu'on applique sur un bloc inerte. Cette manière de concevoir les choses est commode pour la distinction logique des réalités. Ce n'est pas tout : les actes, étant différents suivant les qualités, semblent sortir formellement de ces qualités. De là ces expressions qu'on trouve chez certains scolastiques : *Substantia de se est iners; accidentia sunt activa.*

Suivant cette façon de concevoir, il y a une sorte de réciprocité de services entre la substance et les qualités accidentelles. Le rôle de la substance est de supporter les acci-

dents, comme une masse solide *sous-jacente* supporte des draperies qui ne pourraient se soutenir d'elles-mêmes. Mais à leur tour, les accidents, en affectant la substance, lui apportent les déterminations qui la qualifient et la perfectionnent comme les draperies rendent belle et gracieuse la charpente qui les soutient. C'est donc formellement *par* la couleur rouge que la substance est rouge, *par* la chaleur qu'elle est chaude, *par* la quantité qu'elle est grosse. De même, pour les substances spirituelles, c'est formellement *par* la sagesse que l'âme est sage, *par* la bonté qu'elle est bonne, *par* la puissance qu'elle est puissante.

On a été plus ou moins loin dans ce formalisme : il y a eu des exagérations qui ont autant séparé les réalités que les concepts. Mais on doit reconnaître que la classification précédente est parfaitement légitime, lorsqu'on se maintient dans l'ordre logique.

§ 2. — Leur application en théodicée.

Or, comme le montre Petau, cette conception s'est introduite dans la théodicée scolastique, et cela en vertu même de la méthode. En effet, on prouve d'abord l'existence d'un Dieu créateur, unique et substantiel; on prouve ensuite que ce Dieu est sage, puissant, raisonnable. Dieu apparaît d'abord, à la manière d'un homme, qui est une substance *sous-jacente*, douée de qualités qui l'affectent, et qui est sage *par* sa sagesse, puissant *par* sa puissance, raisonnable *par* sa raison. Il est vrai, purifiant ensuite ce concept trop humain, la philosophie affirme qu'en Dieu, il n'y a pas d'accidents, que les perfections divines sont la substance même de Dieu, que Dieu est sa sagesse

même, sa puissance même, sa bonté même. Cependant, malgré cette réduction à l'identité, notre concept de la divinité conserve je ne sais quelle trace de sa première formation. Continuant à nous servir de formules humaines tout en les corrigeant, nous disons : Dieu est sage *par* une sagesse qui est sa propre substance; Dieu est puissant *par* une puissance qui est sa propre substance.

Tel est le concept philosophique de Dieu; tel est le langage légitime que nous employons, pour exprimer ce que la raison nous fait connaître de la divinité. C'est ainsi qu'en dehors de toute procession ou génération personnelle, Dieu nous apparaît comme une substance subsistante, comme un suppôt unique nécessairement sage par sa substantielle sagesse, nécessairement puissant par sa substantielle puissance.

§ 3. — Des relations divines.

Ici s'arrête la raison, se reposant dans un concept qui paraît être complet et se refermer sur soi-même. Sans doute, Dieu est Créateur, et, par conséquent, en relation avec ses œuvres. Mais la raison professe que ces relations ne sont réelles que dans leurs termes créés, et qu'elles n'introduisent en Dieu rien de relatif. Tout est absolu dans ce que l'homme connaît de Dieu par voie rationnelle.

Lorsque la révélation « surajoute » à cette science philosophique la connaissance de la Trinité, nous sommes naturellement portés à « surajouter » le mystère à notre théodicée, c'est-à-dire, à transporter dans les réalités elles-mêmes nos constructions intellectuelles. La

méthode est d'ailleurs tout indiquée par les termes de la révélation. Il suffit d'introduire en Dieu une « catégorie de relation » — que la raison ne pouvait soupçonner. Il suffit de confesser qu'en Dieu il n'y a pas que de l'absolu, il y a du relatif. S'exerçant sur cette nouvelle donnée, l'intelligence distingue en Dieu l'absolu et le relatif. L'absolu, c'est l'essence divine, absorbant dans sa simplicité infinie les catégories de substance, de qualités, et autres. Le relatif, ce sont les relations des divines Personnes. A la vérité, la foi oblige à affirmer que ces relations sont identiques à l'essence, que chaque Personne est une relation subsistante, et que la réalité de la Trinité de Personnes ne nuit en rien à la simplicité absolue de la divinité. Pourtant, il est nécessaire d'établir dans l'esprit un certain classement de ces divers concepts. D'abord l'absolu, c'est-à-dire, l'essence; puis le relatif, c'est-à-dire les Personnes. De là, diverses sortes de distinctions. Toutes les distinctions par rapport à l'essence, savoir distinctions entre la substance et les diverses perfections qualitatives, sont des distinctions uniquement fondées sur notre incapacité de renfermer l'infini dans des concepts finis. La distinction entre l'essence et chaque Personne, est une distinction virtuelle, formulée par notre intelligence, mais ayant son fondement dans la réalité. Enfin les distinctions réciproques entre les Personnes sont absolument réelles, et c'est en cela, précisément, que consiste le dogme.

Dans ce classement méthodique, la philosophie d'Aristote se reconnaît à une certaine antériorité logique de l'absolu par rapport au relatif, de la nature substantielle par rapport aux subsistences relatives. Les relations per-

sonnelles apparaissent comme « terminant » une substance déjà douée par elle-même de ses perfections absolues. Aussi concevons-nous que le Père, en tant que Dieu, est sage par sa sagesse substantielle, avant de concevoir que l'acte paternel de cette sagesse ait un terme personnel. Quant à ce terme, on lui attribue le nom de Sagesse, pour rappeler qu'il procède de la pensée féconde du Père.

§ 4. — Exposition de cette doctrine par Petau.

C'est ici le lieu de tenir ma promesse, et de confirmer ce qui précède par la grande autorité de Petau. D'ailleurs, son exposition nous ramène au sujet spécial de cette *Étude*.

Abordant la discussion des noms « Sagesse de Dieu, Vertu de Dieu », il dit :

« Nous devons d'abord nous demander dans quel sens il faut prendre ces expressions. Signifient-elles que le Fils est la sagesse même par laquelle le Père est sage, la vie par laquelle il vit, la puissance même par laquelle il est puissant et fort? Nous nous représentons en Dieu la sagesse, la force, et autres qualités semblables, comme une certaine forme affectant la substance divine, d'où résulte une sorte de composé. Cette conception n'est pas exacte, je le sais; car Dieu est identiquement ce qu'est sa sagesse, sa force, sa vie; aucune diversité entre ces perfections et la substance ou l'essence divine. Il n'en est pas moins vrai cependant qu'elles en sont séparées par la raison, c'est-à-dire qu'elles sont conçues par notre intelligence d'une manière différente. Car nous concevons l'essence et la substance comme quelque chose de *subsistant* et de *sous-jacent*, et la sagesse comme une qualité qui *affecte* et *informe* la substance. De là résulte la question suivante : Lorsqu'on appelle le Fils, Sagesse ou Force de Dieu, doit-on le concevoir comme étant cette qualité même, par laquelle

le Père est sage? Doit-on entendre semblablement les mots Force et Vie? La même question se pose par rapport au Logos, soit qu'on le traduise par le mot « parole », ou par le mot « raison » ; on se demande si la Raison par laquelle le Père est raisonnable est proprement son Logos et son Fils (1) ».

On ne peut expliquer plus clairement le concept scolastique de la divinité ; la question, ainsi posée, est aussitôt résolue. Tout scolastique doit répondre par la négative. C'est d'ailleurs la réponse longuement établie par saint Augustin. Aussi Petau, s'appuyant sur les textes de ce grand docteur, conclut-il dans les termes suivants :

« Pour nous résumer, la sagesse et autres perfections se disent du Père au même titre que l'essence. Or personne ne dira en termes formels et précis que c'est par le Fils que le Père *est*, c'est-à-dire a l'essence, ou bien qu'il est ὄν par la οὐσία et l'essence qui est le Fils. Donc aussi, le Père est sage et bon, non par la sagesse et la bonté qu'il a engendrée, mais par la sagesse et la bonté qu'il est lui-même, qu'il possède avant le Fils par une antériorité d'origine et de raison, et qu'il communique au Fils en l'engendrant (2). »

Cette explication est, non seulement légitime, mais j'ajoute qu'elle est comme consacrée dans le langage actuel de la théologie. L'Église, éclairée par Dieu pour diriger l'enseignement des fidèles, a préféré depuis longtemps dans ses écoles la philosophie d'Aristote à celle de Platon. Saint Thomas, pour ne citer que le prince de la

---

(1) Petau, lib. VI, c. IX, § 1.

(2) Petau, *ibid.*, § 10. — « Unde Pater non est sapiens sapientia quam genuit, sed sapientia quæ est sua essentia. » S. Thomas, I, q. 39, a. 7, ad 3^{um}.

scolastique, a fondé la dogmatique rationnelle sur le péripatétisme. Or l'explication précédente relative aux perfections divines est comme enchaînée à tout l'ensemble d'une même théorie — classique et autorisée. On se rendrait donc suspect d'erreur, si, tout en admettant cet ensemble, on rejetait une explication particulière qui ressort des principes que l'on adopte.

CHAPITRE III

THÉOLOGIE ALEXANDRINE

ARTICLE I

EXPOSÉ.

§ 1. — Métaphysique dionysienne.

J'ai donné le nom de métaphysique « dynamique » à a philosophie qui place le mouvement au-dessus de l'immobilité. Cette visée provient de Platon, comme le déclare saint Thomas; mais je n'ai ni le temps ni le goût de me livrer à un travail d'érudition concernant des sources païennes. Je préfère donc ici lui conserver le nom de métaphysique « dionysienne », parce que l'auteur des *Noms divins* est le philosophe chrétien qui a su appliquer ces principes à la théodicée rationnelle de la façon la plus didactique, et parce que cette œuvre magistrale est le principal canal qui a porté jusqu'en Occident cette haute doctrine.

Pour l'exposition de cette métaphysique, je renvoie le lecteur à ce que j'en ai dit à propos de l'école de Richard

de Saint-Victor. Le BON est placé au-dessus de l'ÊTRE, parce que celui-ci se renferme dans l'immobilité de son « essence », tandis que celui-là est agité par un « amour extatique ».

Dans la classification des nobles choses, il ne faut point partir d'une substance immobile chargée de soutenir une activité accidentelle. L'arbre de Porphyre commence au « Vivant », suivant l'adage : *vita in motu* et l'analyse ne peut remonter plus haut. Cette pensée, disons-le, n'avait point échappé au génie d'Aristote qui a écrit cette belle sentence : *Vivere viventibus est esse* (1). Saint Thomas, à sa suite, a reconnu que plus une vie se meut par soi-même, plus l'être est parfait, et, par conséquent, plus il est « être (2). »

§ 2. — Théodicée dionysienne.

L'auteur des *Noms divins* nous avertit lui-même que son but n'est point d'exposer les mystères de la foi, mais d'approfondir les données de la raison par rapport au Créateur. L'apôtre a écrit : *invisibilia enim ipsius a creatura mundi, per ea quæ facta sunt intellecta, conspiciuntur*. Il y a donc un travail ascensionnel, par lequel des perfections créées on remonte aux perfections incréées, et l'on est autorisé à donner à celles-ci les noms primitivement imposés à celles-là (3). Mais lorsqu'on a recueilli les noms divins, il reste à les classer suivant un ordre

---

(1) Τὸ τε ζῆν τοῖς ζῶσι, τὸ εἶναί ἐστιν. Arist. *de l'âme*, liv. II, texte 37.
(2) S. Thomas, I, q. 18, a. 3.
(3) V. S. Thomas, I, q. 13, per totum.

métaphysique. En d'autres termes, après être remonté des créatures au Créateur, il s'agit d'exposer comment le Créateur est descendu vers les créatures; car cette descente bienfaitrice est la raison de notre ascension intellectuelle. Tel est l'objet du livre des *Noms divins*.

L'auteur s'empare donc de la théorie platonicienne des « participables » et des « participants ». Les participables, ce sont ces nobles réalités qu'on désigne par des noms « abstraits », l'être, la vie, la sagesse, la puissance, la justice et autres perfections, grandes choses, qui se présentent avec un caractère d'infinité dans l'espace et dans le temps. Les participants sont les êtres concrets qui sont tout ce qu'ils sont, par des « participations » finies des participables. Mais par delà les participants et les participables, réside leur cause et leur raison dans une obscurité impénétrable. C'est Dieu, et il convient de le désigner par des négations plutôt que par des affirmations. Cependant, les affirmations sont légitimes, la Bonté ayant incliné ce Dieu inconnu à sortir de soi pour se manifester et se laisser connaître; car « l'amour est extatique ». Sortir de soi n'est pas le mot exact. Ce qu'il faut dire, c'est que l'Amour a projeté par voie de création des imitations de son être. Et cette projection se conçoit sous une forme rythmique. Une première ondulation entoure Dieu d'une sphère de participables; un second mouvement unit, mélange, combine ces participables à doses diverses pour constituer des myriades de participants concrets et individuels. Toutes ces clartés, ces jeux d'éclairement et ces points éclairés forment la gloire extérieure de Dieu, qui demeure la source cachée de toutes ses œuvres éclatantes. C'est par cette atmosphère lumi-

neuse que l'Amour primordial est manifesté au dehors, et chaque créature le connaît et l'aime, autant que sa nature le comporte, ainsi que l'insecte connaît et aime le soleil dont il ressent l'action dans le rayon qui l'échauffe. A l'homme créé à l'image de Dieu, une connaissance plus auguste est concédée. Dans les participants individuels il reconnaît les participables universels, et il s'élève avec eux, en eux et par eux, jusqu'à cette sphère lumineuse qui entoure le mystère de la divinité. De plus, il ne peut connaître les participables, sans connaître ce qu'ils sont, c'est-à-dire, sans connaître qu'ils jaillissent de la fournaise d'une Bonté cachée, de même qu'on ne peut contempler les rayons de gloire qui entourent un nuage, sans que l'œil ne devine le soleil d'où ils divergent.

Établie dans ces hauteurs, l'intelligence se repose dans la science qui satisfait sa nature. Elle ne voit point Dieu, mais elle le connaît dans les perfections, qui le manifestent par voie d'analogie. Elle s'attache donc à ces images qu'elle conçoit naturellement, qu'elle comprend clairement. Elle s'en sert pour concevoir l'Inconcevable; elle en use pour nommer l'Ineffable. Dieu est sage, puissant, juste, vrai : c'est la louange tirée des participants. Dieu est la sagesse-même, la puissance-même, la justice-même, la vérité-même : c'est la louange tirée des participables. Puis, l'âme, tournant son regard vers l'obscurité d'où sort tant de lumière, pousse son cri de louange suprême. Ὑπέρ! Au-dessus de toute sagesse, de toute puissance, de tout être, de toute bonté, de tout ce qui est concevable!

Telle est la théorie des noms divins, exposée dans une langue éblouissante par celui que la postérité reconnaissante honore du nom de saint Denis l'Aréopagite. Mais,

disons-le en finissant, ce n'est point cet auteur qui a créé de toutes pièces cette belle théodicée. Il n'a fait que mettre en formule l'idée maîtresse qu'on retrouve dans toute la patristique grecque.

§ 3. — Des processions divines.

Les saints Pères ont tous fait consister la différence entre le judaïsme et le christianisme en ceci, que les Juifs s'obstinent à ignorer que Dieu est Père.

La Paternité de Dieu : voilà le mystère qui est comme la base de toute notre foi. Or il est facile de reconnaître combien cette donnée de la révélation se prêtait à se laisser encadrer dans la théodicée « dynamique » que je viens d'exposer. Paternité, c'est fécondité et bonté; c'est bonté vitale et expansive. Aussi bien, saint Denis, tout entier à enseigner que l'Amour créateur est « extatique », s'incline devant un mystère plus auguste, lorsqu'il prononce cette phrase, si admirée par saint Bonaventure. « Le Père est la divinité à l'état de source, πηγαία θεότης ὁ Πατήρ » (1). Son grand interprète, saint Maxime, explique la pensée de son maître, lorsque, bien avant Richard de Saint-Victor, il écrit : « Dieu le Père, mû par un éternel amour, a procédé à la distinction des hypostases (2). » — Mû, κινηθείς; voyez comment le mouvement est placé au sommet des choses divines. L'origine suprême est une source jaillis-

(1) S. Denis, *Des noms divins*, ch. II, § 7.

(2) Ὁ Θεὸς καὶ Πατὴρ, κινηθεὶς ἀχρόνως καὶ ἀγαπητικῶς προῆλθεν εἰς διάκρισιν ὑποστάσεων S. Maxime, *Ad cap.* II, *de divinis nomin.* — M. IV, col. 221.

sante de divinité, et cette source, c'est l'unique personne du Père, suivant cette autre parole de saint Denis : « La seule source de la divinité superessentielle est le Père (1). » C'est une source, mais active, mais féconde. C'est donc une vie substantielle et subsistante, principe subsistant de ce qui est en soi, se développant, s'épanouissant par soi-même sans altération, comme le bourgeon s'ouvre pour déplier la fleur qu'il était déjà lui-même.

« Le Père, dit saint Denis, est la divinité jaillissante. Jésus et l'Esprit, sont comme les pousses divines de la divinité divinement féconde, et comme les fleurs et flambeaux suressentiels. Nous l'apprenons des saintes Écritures. Mais comment sont ces choses, il est impossible de le dire, ni même de le concevoir (2) ».

Voilà comment les docteurs grecs, s'emparant des principes platoniciens qui avaient cours de leur temps, les ont purifiés, sanctifiés et, pour ainsi dire, moulés à l'empreinte du dogme.

§ 4. — Le Fils est la perfection même du Père.

En déclarant qu'il est Père, Dieu a donc ouvert son sein, et la foi, prenant la raison par la main, introduit cette servante jusqu'au foyer du mystère. Qu'est la paternité, sinon la consommation de la vie? Et qu'est la vie, sinon une énergie qui se développe soi-même et se maintient développée. Le Dieu vivant se montre donc comme un principe fécond qui s'ouvre, et s'épanouit dans toute la splen-

(1) Μόνη δὲ πηγὴ τῆς ὑπερουσίου θεότητος ὁ Πατήρ. S. Denis, *ibid.*, § 5.
(2) S. Denis, *Ibid.*, § 7.

deur de sa gloire. Et voici que les noms divins prennent une nouvelle valeur. C'était du dehors que naguère la raison philosophique les proclamait pour louer celui qu'elle ne connaissait que par dehors. C'est maintenant au dedans que la raison fidèle aperçoit la source bouillonner et Dieu engendrer de soi ses propres perfections pour s'en orner. Sagesse, Puissance, Vérité, Justice sont en Dieu, puisqu'elles procèdent de Dieu. Ces perfections sont Dieu, puisqu'elles sont l'épanouissement et comme le développement de la vie divine. Elles sont Dieu le Fils, puisqu'elles procèdent vitalement de la source paternelle. Sagesse, Puissance, Vérité : ces choses ne sont plus des qualités que nous attribuons à Dieu; ces choses sont Dieu le Fils, et lorsque nous prononçons ces mots, nous nommons la personne même du Fils. *Christum Dei Virtutem et Dei Sapientiam.*

Oserais-je prendre sur moi un tel langage? Non certes; mais je n'ai fait que paraphraser l'enseignement didactique de saint Damascène dont j'ai déjà cité la conclusion : « Lorsque je compare, dit-il, les Personnes divines, je sais que le Père est le soleil supra-substantiel, la source de bonté, l'abîme de substance, de raison, de sagesse, de puissance, de lumière, de divinité : source par génération et par procession de tout le bien caché en elle. Il est donc lui-même l'intelligence, l'abîme de raison, le générateur du Logos et, par le Logos, le producteur de l'Esprit manifestateur. Et pour être bref, il n'y a pas au Père raison, sagesse, puissance, volonté, sinon le Fils qui est la seule puissance du Père, et la puissance primordiale de toute création » (1).

(1) S. Damascène, lib. I, c. XII. — M. XCIV, col. 848. Pour bien com-

§ 5. — Conséquences.

Lorsqu'on s'est bien établi dans cette conception d'un Dieu tirant de soi-même ses propres perfections formelles, on se trouve à l'aise dans la patristique alexandrine. — On comprend quel parti les docteurs tiraient contre les sabelliens et les ariens d'une notion qui entraîne avec elle les deux notions d'unité de substance et de pluralité de personnes. Unité substantielle, car une perfection de Dieu est Dieu; pluralité de personnes, car le terme et la source d'un jaillissement sont réellement distincts.

On comprend pourquoi la théorie scolastique des « appropriations » semble ignorée des anciens docteurs. Partout, dans l'ancien et le nouveau testament, où ils rencontrent la louange d'une perfection physique de Dieu, sagesse, puissance, raison, vérité, justice, ces docteurs reconnaissent expressément la personne du Fils, puisqu'il est la perfection même de Celui qui est Dieu et Père. Et je le répète : ces grands penseurs ne paraissent pas se douter qu'on puisse épiloguer sur cette identification expresse.

Enfin, lorsqu'on admet que le Fils est l'unique sagesse et raison de Dieu, on admire cette apostrophe de saint Athanase à ceux qui niaient l'éternité du Fils : « Peut-

---

prendre cette dernière phrase, lire le passage de saint Athanase dont elle n'est que le résumé. *Contra arianos*, orat. I, § 5. Le saint Patriarche y réfute les ariens qui admettaient la sagesse, la raison, la puissance essentielles de Dieu, et soutenaient que le Christ ne portait ces noms, qu'en vertu d'une participation créée de ces perfections éternelles.

on délirer, dit-il, jusqu'à penser qu'il fut un temps où Dieu fut irraisonnable et insensé, ἄλογος καὶ ἄσοφος? » (1).

§ 6. — Comparaison avec la théorie scolastique.

Je pense que le lecteur se rend compte de la différence entre la conception scolastique et la conception alexandrine. Il n'y a là aucune différence réelle de doctrine. Si, par suite de la diversité d'éducation, les procédés philosophiques sont différents, tous les docteurs s'accordent, non seulement sur le fond même des croyances, ce qui va sans dire, mais encore sur la théorie vraiment « théologique » du dogme. Tous affirment qu'il y a en Dieu des processions vitales. Tous considèrent ces processions comme un épanouissement du bien divin. On retrouve chez les scolastiques comme chez les Grecs la comparaison de l'arbre « fleurissant par ses fleurs », non pas que les fleurs soient cause de la floraison, mais parce qu'elles en sont le terme (2).

Encore une fois, le seul point sur lequel diffèrent les deux écoles, est un concept purement « philosophique »; mais cette différence est radicale, puisque les deux visées parcourent le même chemin en des sens diamétralement contraires.

Les scolastiques disent : « Dieu a une sagesse; donc il est sage ». Les Alexandrins disent : « Dieu est sage; donc il a une sagesse ». Ἐκ Σοφοῦ Σοφία καὶ ἐκ Λογικοῦ Λόγος, écrit saint Athanase (3).

---

(1) S. Athanase, *Contra arianos*, orat. II, § 32. — M. XXVI, col. 216.
(2) S. Thomas. I, q. 37, a. 2.
(3) S. Athanase, *Contra arianos*, orat. IV, § 1. — M. XXVI, col. 469.

Suivant la visée scolastique, le mouvement des processions vient logiquement après le repos de la substance absolue. Il y a donc lieu de distinguer pour un même mot entre le sens « formel », correspondant au repos primaire, et le sens que Petau appelle « illatif » et qui répond au mouvement secondaire. Mais les Grecs font pénétrer le mouvement dans leur concept formel de la substance divine. La notion de procession entre dans la notion même des perfections que nous appelons absolues. Le sens « illatif » est identiquement le sens formel, sans qu'on puisse l'en distinguer même logiquement.

Et ceci nous explique pourquoi on ne trouve point soulevée en Orient la question qui a tant agité saint Augustin : le Père est-il sage par la sagesse qu'il a engendrée? Une telle question ne pouvait même pas venir à l'esprit de nos Alexandrins, parce qu'elle n'entrait pas dans le champ de leur visée métaphysique. Pour eux, Dieu le Père est l'activité primordiale, le Vivant suprême qui, pour ainsi parler, tire de soi-même ses propres formalités, comme autant de fleurs dont les trésors étaient cachés dans le bourgeon, car Dieu le Père « est la source par génération et procession de tout le bien caché en elle-même (1) ».

---

(1) Πηγὴ γεννητικὴ καὶ προβλητικὴ τοῦ ἐν αὐτῇ κρυφίου ἀγαθοῦ. S. Damasc. *Foi orth.*, lib. I, ch. XII. — M. XCIV, col. 848.

ARTICLE II

TEXTES.

§ 1. — La théorie précédente commune chez les Grecs.

En exposant la théorie grecque, j'ai dû l'entourer de beaucoup d'explications, pour la rendre aussi claire que possible. Il s'agissait de familiariser l'esprit du lecteur avec des conceptions qui ne cadrent point avec ses idées habituelles. Il fallait le forcer à regarder les choses en sens inverse des visées acquises par son éducation. Force m'a été de parler beaucoup par moi-même. Il est temps de laisser la parole aux Pères de l'Église. Le lecteur décidera ensuite si la théorie que j'ai expliquée est le fruit de mon imagination.

§ 2. — Origène.

Le Didascalion d'Alexandrie a été la plus antique université chrétienne. C'est là que, pour la première fois, la philosophie est entrée en domesticité dans le palais de la théologie. Je n'ai point à démontrer l'influence que cette école a exercée aussi bien en Occident qu'en Orient, ni à rappeler que son plus grand docteur est Origène. C'est par lui que nous devons ouvrir notre liste de témoignages, et c'est lui qui semble l'auteur du fameux argument qui nous occupe.

Saint Athanase lui en fait honneur, lorsqu'il cite entre plusieurs autres témoignages du célèbre Maître, touchant l'éternité du Fils, le passage suivant :

« Que celui qui ose dire : Il fut un temps où n'était pas le Fils, songe qu'il dit par là même : il fut un temps où la sagesse n'était pas, où le logos n'était pas, où la vie n'était pas » (1).

Ce texte, d'ailleurs, n'est pas le seul. On rencontre souvent dans Origène le Fils appelé αὐτολόγος, αὐτοσοφία, αὐτοαλήθεια, αὐτοδικαιοσύνη (2). Saint Athanase n'a donc fait que recueillir la doctrine du Maître, lorsque tout jeune encore, il a écrit dans son *discours contre les Gentils :*

« Du Père il est la puissance, la sagesse, le logos, non point par participation, non point par accession comme il en est pour ceux qui participent de lui, qui sont sages par lui, qui deviennent en lui puissants et raisonnables; mais en tant qu'il est la Sagesse même propre du Père, sa Raison même, sa Puissance même, Lumière même, Vérité même, Justice même, Vertu même, et de plus, le caractère, la splendeur, l'Image; et, pour tout résumer, en tant qu'il subsiste fruit parfait, Fils unique, Image complète du Père (3) ».

§ 3. — Le pape saint Denis.

Je sais que le nom d'Origène est suspect pour bien des gens, et que Petau est très dur pour les Grecs des trois premiers siècles. Mais voici un témoignage, antérieur de

---

(1) S. Athan., *De decretis Nicænis*, § 27. C'est là que le saint évêque rend à l'orthodoxie d'Origène le précieux témoignage que j'ai cité plus haut, p. 8.

(2) Origène, *Contr. Celsum,* lib. VI, § 63; lib. V, § 39; et alibi.

(3) ... αλλ' αὐτοσοφία, αὐτολόγος, αὐτοδύναμις ἰδία τοῦ Πατρός ἐστιν, αὐτοφῶς, αὐτοαλήθεια, αὐτοδικαιοσύνη, αὐτοαρετὴ καὶ μὲν καὶ χαρακτὴρ καὶ ἀπαύγασμα καὶ εἰκών. Καὶ συνελόντι φράσαι, καρπὸς παντέλειος τοῦ Πατρὸς ὑπάρχει, καὶ μόνος ἐστὶν Υἱὸς εἰκὼν ἀπαράλλακτος τοῦ Πατρός. S. Athan., *orat. contr. Gentes*, § 46. — M. XXV, col. 93.

cinquante ans au concile de Nicée, et que tout catholique doit recevoir avec vénération. C'est l'enseignement d'un pape, écrivant une lettre dogmatique dans des circonstances où il croit la foi en péril. L'évêque d'Alexandrie, saint Denis, avait été dénoncé à Rome pour certaines expressions, qui semblaient contraires à la divinité du Fils. Le pape saint Denis s'émut de ces accusations, et il adressa à Alexandrie une lettre que nous a conservée saint Athanase (1), et dans laquelle il condamnait à la fois les sabelliens et les précurseurs d'Arius. C'est là que se rencontre une formule dont on ne peut assez admirer la beauté et que j'aime à remettre souvent sous les yeux du lecteur. « Il faut récapituler et rassembler la divine Trinité dans un seul, comme dans une sorte de sommet, et j'entends le Dieu de toutes choses, le Tout-Puissant. » Mais voici le passage qui regarde notre sujet.

« C'est, dit le pape, un blasphème, et le plus énorme de tous, que de dire sous une forme quelconque que le Fils a été fabriqué. Si le Fils est devenu, il fut donc un temps où il n'existait pas. Or toujours il a existé, puisqu'il est dans le Père, comme il le dit lui-même, et puisque le Christ est Logos et Sagesse et Puissance. Que ces choses soient le Christ, les saintes Écritures le disent, comme vous le savez. Or ces choses sont les puissances de Dieu. Si donc le Fils a commencé d'être, il fut un temps où ces choses n'étaient pas. Par conséquent, il fut un temps où Dieu fut sans ces choses; ce qui est le comble de l'absurdité. »

Méditez bien cette argumentation. On peut la mettre sous forme de syllogisme.

---

(1) S. Athanase, *De decretis*, § 26.

La foi nous enseigne que le Fils est la sagesse et la puissance de Dieu.

Or la raison nous démontre que Dieu n'a jamais été sans sagesse et sans puissance.

Donc, de la foi et de la raison, il faut conclure que le Fils est éternel.

Dans la mineure de ce syllogisme, les mots « sagesse et puissance » sont pris dans le sens de perfections formelles. Car la raison n'atteint par elle-même qu'à ce qui dérive de la notion philosophique de la divinité. Il faut donc prendre dans la majeure ces mêmes mots dans le même sens formel, à moins de faire insulte à la sagacité du pape. Ce serait donner une triste idée de sa logique, si on lui prêtait le sophisme suivant.

Le Fils est la sagesse, *in sensu illato.*

Or Dieu a toujours la sagesse, *in sensu formali.*

Donc le Fils a toujours existé.

Ce sophisme porte le nom de : *fallacia æquivocationis.* On ne peut en absoudre le pape qu'en admettant ici l'identité « logique » du sens « illatif » et du sens « formel ». Or c'est précisément la théorie grecque que j'ai exposée ci-dessus.

§ 4. — Comment Arius formulait son hérésie.

On comprendra mieux la visée des Pères du quatrième siècle, si l'on prend exacte connaissance de la position adoptée par les hérétiques. Arius n'ignorait point les textes scripturaux qui donnent au Fils les noms de Sagesse, de Puissance, de Logos, etc... Pour se débarrasser de ces textes, il imagina deux significations de ces noms.

Rapportons son explication, telle que saint Athanase l'a prise dans *la Thalie* et autres œuvres de l'hérésiarque.

« Il dit que d'abord existait Dieu seul, et que Logos et Sagesse n'était pas encore. Ensuite, Dieu voulant nous créer, a fait alors un certain être, et il l'a nommé Logos et Sagesse et Fils, afin de nous créer par lui. Il dit qu'il y a donc deux sagesses. L'une est la propre sagesse de Dieu et lui est coexistante. Quant au Fils, il a été fait dans cette sagesse, et parce qu'il en participe, il est appelé, mais de nom seulement, Sagesse et Logos. La Sagesse, dit-il, a existé par la sagesse, en vertu de la volonté du Dieu sage. — De même il dit qu'il y a en Dieu un autre logos que le Fils, mais que le Fils, y participant, est appelé à son tour et suivant la grâce, Logos et Fils. Dans les autres écrits d'Arius, on trouve la véritable pensée de cette hérésie, lorsqu'on y lit qu'il y a diverses sortes de puissances. Il y a l'unique et naturelle puissance de Dieu, qui lui est propre et qui est éternelle. Quant au Christ, il n'est pas la véritable puissance de Dieu, mais une des autres puissances, parmi lesquelles l'Écriture exalte la sauterelle et la chenille... » (1).

Le système d'Arius se dégage bien clair. Deux sens aux noms « Sagesse, Puissance, Logos de Dieu ». Le premier sens est *formel;* il a rapport aux perfections substantielles et éternelles de Dieu. Le second sens est ce que je nommerai *attributif,* parce qu'on attribue ces noms au Fils, qui participe aux perfections divines par voie de création.

Ceci posé, quelle devra être la réponse suivant les explications de Petau? On admettra avec Arius le sens *formel* et primitif. On niera que le Fils participe aux perfections par voie de « création », et on affirmera qu'il

(1) S. Athanase, *Contr. arian.*, orat. I, § 5.

possède ces perfections par voie de « procession ». On remplacera donc le sens d'une fausse attribution par le sens *illatif* qui revient à une appropriation.

Cette réponse serait suffisante contre l'hérésie, excellente même au point de vue de la théologie scolastique. Reste uniquement à reconnaître si les docteurs grecs ont donné cette réponse à Arius.

§ 5. — Saint Athanase.

En vain nous chercherions cette réponse dans les œuvres du « marteau de l'arianisme ». Saint Athanase est tout entier à réfuter le dédoublement de sens dans les noms qui expriment les perfections divines. Il n'y a qu'une sagesse divine, qu'une puissance divine, et c'est le Fils. Telle est son affirmation continuelle, un de ses coups de marteau les plus répétés. Puisque l'occasion s'en présente, je déclarerai que c'est la lecture de saint Athanase qui m'a ouvert les yeux sur la théorie grecque. Ce docteur, qui fut le porte-drapeau de la foi catholique dans ces terribles batailles, en revient toujours à cette théologie « dynamique », qui voit au sommet divin une source jaillissante et se remplissant d'elle-même. Toute sa théorie se résume dans cette énergique formule : « Le Père est plein et parfait, le Fils est la plénitude de la divinité (1) ».

Mais écoutons notre docteur expliquer ce qu'il entend par là. Je choisis, entre bien d'autres, un long passage

---

(1) Πλήρης γὰρ καὶ τέλειός ἐστιν ὁ Πατὴρ, καὶ πλήρωμα θεότητός ἐστιν ὁ Υἱός. S. Athan., *Contr. Arian.*, orat. III, § 1. — M. XXVI, col. 324. Πλήρωμα, littéralement *ce qui remplit*.

qui nous fera bien connaître cette conception d'un Dieu qui tire de soi ses propres perfections.

« Si Dieu, dit-il, est et est nommé par Jérémie la source de sagesse et de vie, il s'ensuit que la sagesse et la vie ne sont pas hors de la substance de leur source, mais qu'elles lui sont propres, et qu'elles subsistent et qu'elles sont éternelles. Or le Fils est tout cela, puisqu'il a dit : *ego sum vita* et ailleurs : *Ego sapientia habito in consilio* (Prov., VIII, 12). Comment donc ne serait-il pas impie de dire : « Il fut un temps que ne fut pas le Fils »? Autant dire : « il fut un temps que la source fut sèche, sans la vie et la sagesse ». Mais ce ne serait plus une source; car ce qui n'engendre pas de soi n'est pas une source. O comble d'absurdité! Dieu nous annonce que ceux qui feront sa volonté seront comme une source où l'eau ne manquera jamais, suivant ces paroles d'Isaïe : *Et erat quasi hortus irriguus, et sicut fons aquarum cujus non deficient aquæ* (Isaïe, LVIII, 11). Et voici ces blasphémateurs qui, de Dieu nommé la source de sagesse, osent dire qu'il fut autrefois stérile et privé d'une propre sagesse. Grossier mensonge! la vérité témoigne que Dieu est source éternelle de sa propre sagesse. Puisque la source est éternelle, il faut de toute éternité que la sagesse soit éternelle. C'est, en effet, en elle que Dieu a tout fait, comme le chantent, et David : *Omnia sapientia fecisti* (Ps. 103), et Salomon : *Dominus sapientia fundavit terram, stabilivit cælos prudentia* (Prov., III). Or la Sagesse est le Logos, suivant cette parole de saint Jean : *omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil* (1). »

§ 6. — Saint Cyrille d'Alexandrie.

Je cite saint Cyrille immédiatement après saint Athanase, dont il s'est fait gloire de suivre toujours les traces, et de maintenir la tradition dans la chaire d'Alexandrie.

---

(1) S. Athan., *Contr. arianos*, or. I, § 19.

« Si le Fils, dit-il, a été engendré par le Père, et si, d'autre part, ce qui a été engendré par le Père est son Logos, sagesse et splendeur, ceux qui disent : « Il fut un temps qu'il n'était pas », disent par là même qu'il fut un temps que le Père était irraisonnable et insensé, ἄλογος καὶ ἄσοφος, et sans sa propre splendeur. Cette conséquence est absurde ; donc le « il ne fut pas » n'a rien à faire avec le Fils. Donc, enfin, le Fils est coéternel au Père (1). »

Citons quelques passages des *Dialogues* sur la Trinité. Il s'agit de la création, à laquelle le Fils n'aurait concouru qu'instrumentalement suivant les ariens.

« *Le disciple.* — Comment, disent-ils, le Père a-t-il créé toutes choses par le Fils?

Le maître. — Par le Logos, la sagesse et la force qui est en lui. Car le Fils est tout cela au Père. Mais expliquons bien ce point, en suivant la voie royale qui a la rectitude de la vérité. N'accorderez-vous pas avec beaucoup de raison, que, si nous reconnaissons le Père pour créateur, il faut nécessairement concevoir qu'il n'a pas créé comme un impotent, un insensé ὡς οὔτε ἄναλκις, οὔτε ἄσοφος ὤν, ni sans Logos?

Le disciple. — C'est une conséquence indubitable. Aussi le Psalmiste a écrit : *Omnia in sapientia fecisti.* Et le prophète Jérémie, expliquant davantage la genèse du monde, s'est écrié : *Dominus qui fecit terram in fortitudine tua, qui erexit orbem terrarum in sapientia tua, et prudentia tua extendit cœlum.*

Le maître. — Mais quoi? Voici que Jérémie nous affirme nettement que tout a été créé dans la sagesse, la force et la prudence de Dieu.

D'autre part, saint Jean dit que tout a été fait par le Fils : *Omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil.*

Le disciple. — Oui, mais que s'ensuit-il?

---

(1) S. Cyrille d'Alexandrie, *Thesaurus*, assert. III. — M. LXXV, col. 44.

Le maître. — Qu'il nous est révélé par là que le Fils est la sagesse et la puissance de Dieu le Père... Si donc les hérétiques soutiennent qu'il n'a pas existé toujours, et qu'il est parvenu à l'existence dans le temps suivant la loi de la création, lui qui est cependant la sagesse, la puissance et la prudence du Père; ils doivent confesser qu'avant lui le Père était impotent, impuissant, insensé, imprudent, et ils doivent ajouter que le Fils enveloppé d'admirables richesses a été créé d'une manière insensée et impotente (1). »

Citons encore un passage, à cause de sa beauté.

« *Le disciple.* — Quelle est la gloire du Fils, par rapport à la gloire du Père.

Le maître. — Ni plus grande, mon ami, ni moindre, mais la même. Bien plus, de même que le Fils est la sagesse et la puissance du Père, il est aussi sa gloire, jaillissant d'une façon ineffable de la substance de son générateur, et manifestant par sa propre nature celle dont il sort, comme un rayon projeté par le soleil, comme la splendeur de lumière qui émane de la substance même du corps lumineux (2). »

§ 7. — Saint Grégoire de Nysse.

Le grand philosophe de Nysse a compris la beauté de la conception alexandrine, et il en a fait usage dans sa discussion contre Eunomius. Citons le plus brillant passage.

« Eunomius a écrit : « il n'était pas avant sa propre génération ». — Quel est celui qu'il dit ne pas être? Qu'il nous dise les noms divins de celui qu'il nomme un non-être. Il devra citer : lumière, béatitude, vie et incorruptibilité, justice et sanctification, puissance et vérité et le reste.

---

(1) S. Cyrille, *De SS. Trinit.* dialog. 4. — M. LXXV, col. 917.
(2) Idem. dialog. 6. — col. 1029.

Et voici qu'en disant que le Fils n'était pas, il proclame par là-même que la vérité n'était pas, quand celui-là n'était pas, que n'était pas la vie, que n'était pas la puissance, que n'était pas l'incorruptibilité, que rien n'était des choses qu'on doit attribuer à Dieu. Chose encore plus absurde et blasphème encore plus impie! la splendeur n'était pas, le caractère n'était pas. Dire que la splendeur n'était pas, c'est affirmer que la puissance ne resplendit pas, comme on le comprendra par l'exemple d'une lampe. Quand on parle de l'éclat de la lampe, on dit par là même que la lampe brille, et si l'on dit qu'il n'y a pas d'éclat, on indique par là même que la lampe est éteinte. De même sorte, dire que le Fils n'est pas, c'est par conséquence nécessaire établir la non-existence du Père. En effet, s'il est vrai que l'un soit inséparable de l'autre, puisque suivant l'apôtre, il est la splendeur de la gloire, le caractère de l'hypostase, et la sagesse de Dieu; quiconque dit que l'un de ces inséparables n'existe point, par la négation d'un seul nie absolument l'autre conjoint. Si la splendeur n'est pas, il faut confesser que la nature resplendissante n'est pas; si le caractère ne subsiste pas, l'hypostase n'est pas caractérisée; si la sagesse et la puissance de Dieu n'est pas, il faut confesser que Dieu n'est absolument pas, puisqu'on ne peut le concevoir sans sagesse et sans puissance. Si donc le Dieu Fils unique n'existait pas avant de naître, comme s'exprime Eunomius, et si, d'ailleurs, le Christ est la puissance de Dieu et la sagesse de Dieu, et le caractère et la splendeur; alors non plus n'existait absolument pas le Père, dont le Fils est la puissance et la sagesse, et le caractère et la splendeur. Car on ne peut concevoir par la pensée, ni une hypostase non-caractérisée, ni une gloire sans éclat, ni un Dieu insensé, ni un créateur manchot, ni un principe irrationnel, ni un père sans fils (1). »

---

(1) S. Grég. de Nysse. *Contr. Eunomium*, lib. VIII. — M. XLV, col. 788.

§ 8. — Saint Grégoire de Nazianze.

Les illustres amis de l'évêque de Nysse sont plus réservés relativement à cette manière de réfuter l'hérésie. Cependant saint Grégoire de Nazianze rappelle ce même argument dans ses fameux discours *théologiens*. Après avoir rapporté les textes scripturaux qui appellent le Fils : Lumière, Vérité, Vie, Sagesse, Puissance, Seigneur, Roi, il fait observer que ces dénominations sont clairement appliquées au Fils. Il ajoute qu'il ne s'agit pas là de perfections acquises, pas plus pour le Fils que pour le Père ou le Saint-Esprit, et il en donne cette raison courte, mais péremptoire pour un vrai philosophe : « Le parfait ne s'obtient point par addition, οὐ γὰρ ἐκ προσθήκης τὸ τέλειον ». Et il conclut :

« Il ne fut pas qu'il fût insensé, il ne fut pas qu'il ne fût point père, il ne fut point qu'il fût non vrai, non sage, non puissant, ou privé de vie, d'éclat, de bonté (1). »

§ 9. — Autres docteurs grecs.

Saint Basile garde la même réserve que son ami. Cependant on peut relever, dans sa polémique contre Eunomius, le passage suivant :

« Le Fils est appelé et il est l'image engendrée et la splendeur de la gloire de Dieu, et la sagesse, la puissance, la justice de Dieu : non point comme qualité ou disposition, mais comme substance vivante et active, et comme splendeur de

(1) S. Grég. de Nazianze, orat. XXIX, §17. — M. XXXVI, col. 97.

la gloire de Dieu. C'est pourquoi il manifeste en lui-même le Père tout entier, jaillissant de toute sa gloire. Soutenir que la gloire de Dieu n'a pas de splendeur, ou que la sagesse de Dieu ne coexiste pas toujours avec Dieu, n'est-ce pas de la dernière absurdité. — Mais dit-on, s'il était, il n'a pas été engendré.

— Nous répondons : parce qu'il a été engendré, il était (1). »

Et Didyme, dans son livre sur le Saint-Esprit :

Beaucoup, dit-il, sont savants, non par nature, mais par communication de la sagesse. Quant à Dieu, il n'est point sage par la participation à la sagesse d'un autre; il n'est point sage du dehors. Il est nommé le seul Sage, engendrant la Sagesse et faisant sages les créatures. Et cette Sagesse est Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui est appelé la Vertu de Dieu et la Sagesse de Dieu (2). »

ARTICLE III

SIMPLICITÉ DIVINE.

§ 1. — Observation de Petau.

Nous avons rencontré Petau assez embarrassé à ramener le langage des Grecs aux conceptions latines, relativement à l'attribution au Fils des noms qui désignent

(1) S. Basile, *Contr. Eunomium*, lib. II, § 17. — M. XXIX, col. 605.
(2) Didyme, *De Spiritu Sancto*, § 22.

les perfections divines. Mais, dans un autre traité, où il ne cède pas aux mêmes préoccupations, il expose avec un véritable enthousiasme la théorie alexandrine. C'est dans son traité de *Deo uno*, et à propos de la simplicité divine. Laissons parler l'illustre théologien.

« Pour faire paraître davantage combien ce mystère de la simplicité est majestueux et admirable jusqu'à la stupeur, je dirai une chose qui peut-être semblera paradoxale au lecteur. Tant s'en faut que l'unité et la simplicité de Dieu soient compromises par la distinction qui intervient entre les Personnes, que tout au contraire, cette différence *réelle* des Personnes confère à Dieu l'unité la plus absolue et la simplicité la plus parfaite. Que s'il n'y avait pas une si grande distinction entre les personnes, ou s'il n'y avait qu'une seule personne divine, dans laquelle existeraient de simples opérations d'intelligence et de volonté sans terme subsistant et personnel, Dieu ne serait plus ni un ni simple, mais composé... Sublime et incroyable raison de la simplicité en Dieu (1) ! »

Un tel langage a de quoi exciter notre curiosité ; Petau nous indique comment la satisfaire, en nous montrant que, pour défendre le dogme de la Trinité, les docteurs ont particulièrement insisté sur la simplicité divine. Ils ont soutenu qu'on doit bannir de la pensée elle-même toute distinction entre la substance suprême et les perfections qui s'offrent à notre esprit comme des *qualités*. Entre les mains de ces grands métaphysiciens, la simplicité absolue de Dieu était une arme à deux tranchants contre les hérésies les plus contraires. Entrons dans le détail.

---

(1) Petau, *De Deo uno*, lib. II, c. IV, § 8.

§ 2. — La simplicité invoquée contre le sabellianisme.

Les sabelliens qui n'admettaient qu'une seule hypostase considéraient les trois personnes comme les modalités diverses d'un même suppôt. Pour expliquer l'oracle : *Verbum erat apud Deum*, ils en faisaient une pensée de Dieu. C'est le reproche de saint Basile.

« Lorsque, dit-il, ils confessent le Verbe, ils le comparent au verbe intérieur, τῷ ἐνδιαθέτῳ. Ils disent que la sagesse est semblable à la *qualité*, ἕξει, qui existe dans l'âme des savants. Voilà pourquoi ils affirment que le Père et le Fils ne sont qu'une seule personne, puisque l'homme est un seul suppôt qui n'est pas divisé par le verbe et la sagesse qui sont en lui (1). »

Or, pour convaincre d'absurdité cette hérésie, il suffisait de faire appel à l'absolue simplicité de Dieu. Dans la divinité point de modifications possibles, point de dispositions susceptibles de changer, point de qualités ou d'accidents. Tout est substance, uniquement substance, simple substance, et par conséquent tout est aussi invariable que la substance une et simple.

§ 3. — La simplicité invoquée contre l'arianisme.

Ce dogme n'était pas un rempart moins puissant contre l'arianisme. Cette hérésie consistait à considérer le Fils et le Saint-Esprit à la manière d'échelons intermédiaires entre le Dieu suprême et la créature. C'était, comme le

(1) S. Basile, *Contr. sabellian.*, homil. 24, § 1. — M. XXXI, col. 601.

font remarquer les Pères, revenir aux dieux secondaires du polythéisme. Or rien n'était plus propre à confondre cette grossière conception que de montrer combien elle répugne à la simplicité absolue de Dieu. Saint Grégoire de Nysse s'étend là-dessus contre Eunomius. Comment, dit-il, concevoir du plus ou du moins dans une substance simple et pure de toute composition? le plus ou le moins suppose « un concours et un mélange de qualités... Il faut nécessairement, pour concevoir une différence de grandeur, concevoir des qualités affectant le suppôt. Alors on peut concevoir du plus ou du moins, en tant que le sujet est bon, ou puissant, ou sage. Mais on n'évite pas alors l'idée de composition; composition qui répugne dans l'Être en qui rien ne manque comme sagesse ou puissance ou autre perfection, puisqu'il n'est pas bon par acquis, mais par lui-même. Donc celui qui suppose dans la nature divine des substances meilleures et d'autres moins bonnes, ne s'aperçoit pas qu'il suppose Dieu composé de choses inégales : séparant par la pensée, d'une part, le sujet et d'autre part, le bien participé (1). »

§ 4. — La simplicité invoquée en faveur de l'homoousios.

Lorsqu'après le concile de Nicée, la dispute éclata au sujet des mots : ὁμοιούσιος et ὁμοούσιος, les Pères recoururent au même argument, pour trancher les subtils enroulements des ariens. Écoutons saint Athanase établissant l'exactitude du mot consubstantiel :

---

(1) S. Grégoire de Nysse, *Contr. Eunomium*, lib. I. — M. XLV, col. 321.

« Vous savez vous-même, dit-il aux semi-ariens, et personne n'y contredira, que « semblable » ὅμοιον, ne se dit pas des usies, mais des figures et des *qualités*. Car à l'égard des usies, on ne dit pas « similitude », mais « identité » ταυτότης. Un homme est dit semblable à un homme, non pas quant à l'usie, mais quant à la figure et au caractère. Car, sous le rapport de l'*usie*, ils sont de même nature, ὁμοφυεῖς. De même, on ne dit pas que l'homme est dissemblable au chien, ἀνόμοιος, mais d'autre nature ἑτεροφυής. Ainsi d'une part : ὁμοφυὲς et ὁμοούσιον, d'autre part ἑτεροφυὲς et ἑτεροούσιον. Par conséquent dire semblable suivant l'usie, c'est dire semblable par participation (1). Car la similitude est accidentelle à l'usie... Si donc vous soutenez que le Fils existe par participation, dites aussi qu'il est ὁμοιούσιος. Mais alors ne le dites ni vérité, ni lumière absolue, ni Dieu par nature... Mais s'il est tout cela par nature et non par participation, il faut absolument qu'on le confesse non ὁμοιούσιος, mais ὁμοούσιος (2). »

Écoutons maintenant saint Basile, enseignant à ses religieux la propriété de certaines expressions, et admirons quel parti il tire de la simplicité divine. Après avoir montré que Dieu est un « naturellement » et non pas « numériquement », précisément parce qu'il est absolument simple, il arrive aux termes : ὁμοιούσιος et ὁμοούσιος.

« Quant à nous, dit-il, pour parler exactement, nous disons que le Fils n'est ni « semblable » ni « dissemblable » au Père. Car ces deux expressions répugnent également. En effet, semblable et dissemblable se disent des qualités. Or le divin est libre de toute qualité, ποιότητος δὲ τὸ θεῖον ἐλεύθερον. Confessant l'identité de nature, nous recevons le mot ὁμοούσιον, nous

(1) Διὸ καὶ ὁ λέγων ὅμοιον κατ' οὐσίαν ἐκ μετουσίας τοῦτο λέγει ὅμοιον, opposition impossible à rendre en français.

(2) S. Athanase, *De synodis*, § 53. — M. XXVI, col. 788.

fuyons toute composition en Dieu, nous disons que celui qui est substantiellement Dieu et Père a engendré celui qui est substantiellement Dieu et Fils. Par là est expliqué le mot ὁμοούσιος. Car celui qui est substantiellement Dieu est consubstantiel à celui qui est substantiellement Dieu (1). »

Rappelons encore ce passage de saint Grégoire de Nazianze :

« Le Fils est appelé « image », en tant que consubstantiel.. Car la nature des choses simples est telle, qu'il ne peut y avoir d'un côté ressemblance, et d'autre côté dissemblance, mais que tout l'un est le type de tout l'autre, et l'autre est identique plutôt que semblable (2). »

Ces citations suffisent pour montrer avec quelle scrupuleuse rigueur les Pères bannissaient de la divinité toute composition, même simplement logique.

§ 5. — En Dieu point de qualités.

La simplicité absolue bannit de Dieu tout ce qui peut rappeler ou faire concevoir une composition quelconque. Deux substances peuvent se composer ensemble, la nature humaine en est la preuve. La substance peut se composer avec les accidents, tels que qualités, dispositions et autres catégories. Tout degré d'être est composable avec un autre. En un mot, tout peut entrer en composition, tout... sauf la « subsistence » dont la notion même renferme une répugnance à la composition. Il résulte de là que, pour satisfaire à la simplicité divine, notre pensée doit écarter toute qualité ou perfection qualitative; elle ne doit pas

(1) S. Basile, epist. VIII, § 3. — M. XXXII, col. 249.
(2) S. Grégoire de Nazianze, orat. XXX, § 20. — M. XXXVI, col. 129.

même s'arrêter à la substance; elle doit se fixer sur la subsistence.

Mais voyez où cette considération nous entraîne. Puisque la foi exige que nous professions quelque distinction en Dieu, cette distinction ne peut tomber que sur des réalités incomposables, c'est-à-dire, sur des subsistences. Notre raison s'approchera donc d'autant plus du mystère qu'elle rapportera à des hypostases distinctes les notions distinctes qu'elle conçoit au sujet de la divinité.

Petau a bien compris cette haute visée des anciens, et il l'explique comme il suit :

« Cette argumentation des anciens théologiens est, je l'ai déjà dit, bien singulière, et, à première vue, peut sembler incroyable à des esprits moins attentifs. Mais, en réalité, elle est très solide, et elle repose sur la condition même de la divinité et les principes les plus certains de la théologie. En effet, s'il s'ajoute à la substance divine quelque chose qui soit distinct en réalité et non pas simplement en raison, par là même, Dieu cesse d'être simple et devient un certain composé de substance et d'une qualité ou propriété. Loin de là, les trois personnes consistent dans une même et très simple substance, et ne diffèrent que par les modes de subsistence (1). »

Avant Petau, saint Damascène avait écrit :

« Nous disons que chacun des trois possède une hypostase parfaite, pour ne pas concevoir une seule nature parfaite composée de trois réalités imparfaites, mais bien dans trois hypostases parfaites, une substance unique, infiniment simple, infiniment parfaite. En effet, tout ce qui est le sujet de

(1) *Ibid.*, De Deo uno, lib. II, c. IV, § 9.

choses imparfaites est absolument composé; mais il est impossible d'obtenir de composer des hypostases parfaites (1). »

§ 6. — Au lieu de qualités, des personnes.

Revenons sur une phrase de Petau : « Fitque quiddam compositum e substantia et qualitate ista *vel proprietate* (2). » Ce dernier mot lui permet de restreindre l'argumentation grecque à la négation de toute composition entre la substance divine et la propriété personnelle. Mais c'est là un amoindrissement de la pensée grecque qui se porte non point seulement sur des « propriétés d'origine », mais sur les réalités divines que nous considérons à la manière de « qualités » ou de perfections absolues.

Dieu est sage, Dieu est raisonnable, Dieu est puissant. Qui oserait penser le contraire? Dieu, d'ailleurs, ne nous parle-t-il pas constamment de sa sagesse, de sa puissance, de sa volonté? ce ne sont point là de vains mots. Or la simplicité absolue nous interdit d'y voir des qualités inhérentes à la substance divine. Qui sont donc toutes ces perfections, sinon une hypostase, qui est l'hypostase du Fils, d'après l'Écriture?

Tel est le fond même de la pensée grecque, au sujet de la simplicité divine. Écoutons saint Athanase, argumentant contre les sabelliens, au moyen du texte : *Ego et Pater unum sumus.*

« En disant : *Ego*, il désigne le Fils; en disant : *Pater*, il désigne l'engendrant; en disant : *unum*, il signale l'unique divinité et la consubstantialité. Car, suivant les païens eux-

(1) S. Damascène, *Foi orthod.*, liv. I, ch. VIII. — M. XCIV, col. 824.
(2) *De Deo uno*, lib. II, c. IV, § 9.

mêmes, le même n'est pas à la fois sage et sagesse, le même n'est pas à la fois père et logos, puisqu'il est absurde que le même soit son propre père. Quant à la divine doctrine, elle admet le Père et le Fils, le Sage et la Sagesse, Dieu et le Logos; mais, en même temps, elle garde l'indivisibilité, l'inséparabilité, la simplicité absolue (1). »

Saint Basile, si prudent, si exact, si ennemi des opinions discutables, enseigne quelque chose d'analogue dans un passage que j'ai déjà cité.

« Le Fils, dit-il, est et est appelé l'Image engendrée et la Splendeur de la gloire de Dieu, et la Sagesse et la Puissance et la Justice de Dieu. Il n'est pas une qualité, ἕξις, ni une aptitude, ἐπιτηδειότης, mais une substance vivante et active, splendeur de la gloire de Dieu (2). »

Enfin désirez-vous une formule authentique de la doctrine orientale? Adressez-vous au dernier et au plus didactique des docteurs, qui n'a rien tiré de lui-même, et n'a fait que recueillir les plus hauts enseignements.

Saint Damascène, dans une sorte de résumé du dogme, écrit :

« Le Fils est l'intention et la sagesse et la puissance du Père. Car il ne faut pas, au sujet de Dieu parler de « qualité », de peur de le représenter comme composé de substance et de qualité (3). »

---

(1) Οὐ γαρ, καθ' Ἕλληνας, ὁ αὐτὸς σοφὸς καὶ σοφία ἐστίν ἢ αὐτὸς πατὴρ καὶ λόγος ἐστίν... S. Athan., *Contr. arianos*, orat. IV, § 9. — M. XXVI, col. 480.

(2) S. Basile, *Contr. Eunomium*, lib. II, § 17. — M. XXIX, col. 605.

(3) Βούλησις καὶ σοφία καὶ δύναμις ὁ Υἱός ἐστι τοῦ Πατρός. Οὐ γὰρ χρὴ λέγειν ἐπι Θεοῦ ποιότητα, ἵνα μὴ σύνθετον εἴπωμεν αὐτὸν ἐξ οὐσίας καὶ ποιότητος. S. Damasc., *Foi orth.*, liv. I, ch. XIII. — M. XCIV, col. 836.

§ 7. — Retour sur la théologie alexandrine.

Nous sommes maintenant à même d'admirer la puissance de la théologie du Didascalion. D'une part, le concept alexandrin présente la divinité comme une vie d'où pullulent toutes les perfections divines. Dieu est « la source de tout le bien caché en lui », et c'est de lui que procèdent et sa sagesse et sa puissance et sa justice. D'autre part, le concept de l'absolue simplicité nous oblige à bannir de la divinité toutes les catégories qui supposent une composition, ne fût-ce qu'une composition de raison. Force est de conclure que les perfections qui naissent en Dieu ne peuvent rester adhérentes à la substance comme seraient de simples qualités qui ne subsisteraient que par autrui. Force est de conclure que la vitalité divine ne peut entrer en acte, sans blesser la simplicité absolue, à moins que cet acte ne se termine à une hypostase réellement différente de l'hypostase dont elle sort.

Et voici où se révèle la force expansive de la vitalité divine. Chez les créatures, le développement vital demeure dans un seul et même suppôt. Le mouvement part, sans doute, du fond de la substance, *vita ab intrinseco;* mais ce mouvement ne peut aller plus loin que la surface de la substance pour y déposer ces qualités qui ornent et perfectionnent le suppôt, mais qui prennent leur soutien dans la substance. Quant à la vie divine, elle est de telle puissance qu'elle projette son terme au delà du suppôt dont elle sort. Elle est de telle énergie que son terme se soutient par lui même et en lui-même. Elle est de telle expansion qu'elle projetterait son terme hors de Dieu, si tout ce qui

est de Dieu, *ex Deo,* n'était pas Dieu et en Dieu. En un mot, cette vie est essentiellement génératrice, et la vitalité de Dieu est une fécondité.

C'est ainsi que toutes les perfections divines subsistent formellement dans une hypostase distincte de l'hypostase originelle. Elles sont les perfections mêmes du Père, elles sont sa substance, elles sont de lui et en lui; mais elles sont une personne différente de lui, elles sont le Fils de Dieu. Dieu est sage et projette sa sagesse; Dieu est raisonnable, et projette sa raison; Dieu est Père et projette son Fils. Dieu projette Dieu. Et je ne fais là que traduire saint Athanase.

« De Dieu, dit-il, procède Dieu; du sage, la Sagesse; du raisonnable, la Raison; du Père, le Fils (1). »

Et voilà pourquoi le Fils est formellement l'image manifestatrice de Dieu. Un être, en effet, se manifeste par ses qualités, actions, dispositions, en un mot par toutes les catégories qui entourent son invisible substance. Et bien! Le Fils, pourrais-je dire, est l'unique « catégorie » de Dieu. Car c'est par le Fils et dans le Fils que Dieu le Père est connu suivant cette sentence de saint Irénée : *Invisibile Filii Pater, visibile autem Patris Filius* (2). Car, encore, c'est par le Fils que le Père est défini, suivant cette autre sentence de saint Grégoire : « un fils est la silencieuse définition de son père » (3).

---

(1) Ἐκ Θεοῦ Θεός ἐστι, καὶ ἐκ Σοφοῦ Σοφία, καὶ ἐκ Λογικοῦ Λόγος, καὶ ἐκ Πατρὸς Υἱός. S. Ath. *Contr. arian.*, orat. IV, § 1.

(2) S. Irénée, *Contr. Hæreses,* lib. IV, c. VI, § 6.

(3) S. Grég. de Naz., *Orat. théol.* IV, § 20.

§ 8. — Texte de saint Athanase.

Ces pensées si hautes, mais si étrangères à notre éducation latine, sont développées dans un passage important, où saint Athanase s'appuie sur le nom de Sagesse donné au Fils, pour montrer aux ariens que le dogme catholique n'altère pas la « monarchie » de Dieu. J'espère que, grâce aux explications précédentes, le lecteur comprendra sans effort l'argumentation du docteur alexandrin.

Le Logos est Dieu procédant de Dieu; car il est écrit : *Deus erat verbum,* et ailleurs : *Christus qui est super omnia, Deus benedictus in sæcula. Amen.*

Et puisque le Christ est Dieu de Dieu, puisqu'il est de Dieu le Logos, la Sagesse, le Fils, et la Puissance, par là même l'unité de Dieu est proclamée dans les divines Écritures. En effet, le Logos, étant le Fils du Dieu unique, se rapporte à celui de qui il procède, de telle sorte que le Père et le Fils soient deux, et que l'unité de la divinité demeure indivise et indissoluble. On doit donc dire qu'il n'y a point deux principes de la divinité ; il n'y en a qu'un seul, et par conséquent, la monarchie est absolue. Mais de ce principe même procède par génération le Logos, non comme un second principe qui subsisterait par soi-même indépendamment de son origine, ce qui serait une dyarchie et une polyarchie, mais comme étant de l'unique principe le propre Fils, la propre Sagesse, le propre Logos,et tenant du principe son existence...

Si la Sagesse n'était pas substantielle, si le Fils n'était pas subsistant, s'il y avait simplement sagesse, logos, fils dans le Père, le Père serait donc lui-même composé de sagesse et de logos. Mais alors on retomberait sur les absurdités

déjà signalées. Le même sera son propre père, le fils s'engendrera lui-même ; ou bien Logos, Sagesse, Fils ne seront que des noms, et celui dont on dit ces choses, ou mieux qui est ces choses, ne subsistera point. Et s'il ne subsiste pas, ces noms seront vides. A moins pourtant qu'on ne dise que Dieu est la Sagesse-même αὐτοσοφία, qu'il est le Logos même, αὐτολόγος. Mais alors le même sera son père et son fils : père lorsqu'il est sage, fils lorsqu'il est Sagesse.

Ces choses seraient donc en Dieu une *qualité?* Fi donc! c'est indigne de Dieu. Car Dieu se trouverait composé de substance et de qualité, puisque toute qualité est dans une substance. Et voici que la divine Monade, malgré son indivisibilité, apparaît composée et séparée en substance et accident!

Il faut donc poser à ces beaux parleurs l'interrogation suivante. Le Fils est proclamé Sagesse et Logos de Dieu. Comment cela est-il? — Comme qualité? nous avons vu l'absurdité. — Dieu est-il la Sagesse même, αὐτοσοφία? nous retombons dans l'absurdité sabellienne. Donc il reste que ce soit en tant qu'il est engendré et qu'il procède du Père même.

Le feu nous fournit un exemple. Comme la lumière vient du feu, de même de Dieu procède le Logos, du Sage la Sagesse, du Père le Fils. Ainsi la Monade demeure entière et indivisée, et le Fils de la Monade est un Logos non pas non substantiel, non pas non subsistant, mais bien un Logos véritablement substantiel.

« S'il n'en est pas ainsi, tout ce qu'on dit sur ce grand sujet n'est qu'un simple jeu de la raison. On recule devant une telle conséquence. Donc le véritable Logos est substantiel. De même en effet qu'il y a véritablement un Père, il y a vérita-

blement une sagesse. Sous ce rapport, ils sont deux, puisque le même n'est pas le Père et le Fils comme le soutient Sabellius, mais le Père est Père et le Fils est Fils. Cependant ils sont un, parce que le Fils est naturellement de la substance du Père, étant son propre Logos. Voilà pourquoi le Seigneur a dit : *Ego et Pater unum sumus.* Car le Logos n'est pas séparé du Père, et le Père n'a jamais été et n'est pas ἄλογος. Le Logos est donc Dieu, et le Père n'est pas ἄλογος. Voilà pourquoi il a dit encore : *Ego in Patre et Pater in me* (1). »

ARTICLE IV

APPLICATIONS.

§ 1. — Le Fils est la sagesse du Père.

Je crois inutile de m'étendre sur cette proposition; car dans tous les textes que j'ai cités, il était surtout question de la sagesse identifiée au Fils. Mais, puisque j'ai commencé à analyser le *quatrième discours contre les ariens,* je lui emprunterai encore un passage à la suite de celui que je viens de citer. Les redites ne sont pas de trop dans une question si intéressante.

« Demandons-le aux ariens, dit saint Athanase. Dieu est-il sage et non irraisonnable, ou bien au contraire est-il non sage et irraisonnable, ἄσοφος καὶ ἄλογος. La seconde hypothèse est absurde. Si donc il faut admettre la première, deman-

(1) S. Athan., *Contr. arianos,* orat. IV, §§ 1 et 2. — M. XXVI, col. 468.

dons : comment est-il sage et non irraisonnable? Est-ce du dehors ou de lui-même qu'il tient la raison et la sagesse? Si du dehors, il y a donc quelqu'un qui lui a donné, et, avant de recevoir, il était insensé et irraisonnable. Si de lui-même, il est clair que le Logos n'est pas tiré du néant, et qu'il ne fut pas un temps où il n'était pas; puisque toujours existe celui dont il est l'image (1). »

Cet argument est sans valeur pour ceux qui distinguent entre la Sagesse « essentielle » et la sagesse par « appropriation ». Quant aux ariens, ils cherchaient à l'esquiver, en séparant la sagesse « essentielle » de Dieu et la sagesse par « participation ». Mais saint Athanase ne leur permettait point cet échappatoire.

« Lorsqu'ils disent, continue-t-il, que Dieu est sage et non irraisonnable, qu'il a en soi-même sa propre sagesse et sa propre raison, et que ce n'est pas le Christ, mais un Logos dans lequel le Christ a été fait, il faut leur répondre que si le Christ a été fait dans ce Logos, c'est aussi en ce dernier que toutes choses ont été faites. C'est donc ce Logos dont saint Jean écrit : *Omnia per ipsum facta sunt*, et le Psalmiste : *Omnia in sapientia fecisti* (Ps. 103, 24). Mais alors, le Christ disant : *Ego in Patre* sera convaincu de mensonge, puisque c'est un autre qui est dans le Père. Bien plus : *Verbum caro factum est* n'est plus vrai pour les ariens. Car, puisque c'est celui en qui toutes choses ont été faites qui a été fait chair; si le Christ n'est pas, dans le Père, ce Logos par lequel toutes choses ont été faites, il faut conclure que le Christ n'a pas été fait chair, mais qu'il est nommé Logos par hasard. En ce cas, il n'est Logos que de nom et ce n'est pas par lui qu'ont été faites toutes choses (2).

---

(1) S. Athan., *Cont. arian.*, or. IV, § 4.

(2) Argument *ad hominem* contre les ariens qui admettaient que le Christ était la cause instrumentale de la création.

« Mais peut-être diront-ils que la sagesse est dans le Père une qualité, ou que le Père est la Sagesse même, αὐτοσοφία. Alors reparaîtront toutes les absurdités dont il a été question plus haut. Dieu sera composé; il sera de soi-même et le père et le fils... (1). »

Cette dernière citation met bien à nu la pensée de saint Athanase. Pour lui et son école, « pas d'autre sagesse en Dieu que le Fils » (2). Il n'y a pas à distinguer entre une sagesse essentielle et une sagesse notionnelle. Sans doute, les trois divines Personnes sont sages, et cependant le Fils est l'unique Sagesse. Le Père est sage comme source de la Sagesse; le Fils est sage, comme la Sagesse même, αὐτοσοφία; le Saint-Esprit est sage, comme Esprit de la Sagesse.

Telle est la théorie alexandrine, et elle explique l'assurance si merveilleusement féconde avec laquelle ces docteurs rapportaient formellement au Fils tous les textes de l'ancien testament où il est parlé de la Sagesse de Dieu.

§ 2. — Le Fils est la puissance du Père (3).

Saint Athanase poursuit son explication en ces termes.

« Un est ce Fils qui est Logos, Sagesse, Puissance : car Dieu n'est pas composé de ces choses, mais il les *engendre* (4).

---

(1) *Ibid.*, § 4.

(2) οὐκ ἔστι τῷ Πατρὶ... σοφία... εἰ μὴ ὁ Υἱός. S. Damasc. *Foi orthod.* — M. XCIV, col. 849.

(3) Consulter Petau, *de Deo uno*, lib. V, c. VIII et en particulier § 7.

(4) Εἷς οὗτος Υἱὸς, ὅς ἐστι λόγος, σοφία, δύναμις· οὐ γάρ σύνθετος ἐκ τούτων ὁ Θεὸς, ἀλλὰ γεννητικός.

De même qu'il produit le monde par le Logos, ainsi, selon la nature de sa substance, il a un rejeton, γέννημα, le Logos, par lequel il produit, crée et gouverne toutes choses. En effet, par le Logos et la Sagesse toutes choses ont été faites, et demeurent disposées. On dira la même chose en considérant le Fils. Si Dieu n'engendre pas, il n'opère pas non plus; εἰ ἄγονος, καὶ ἀνενέργητος ὁ Θεός, puisque c'est par le fils engendré qu'il opère. Autrement reviennent contre les impudents les interrogations et les absurdités précédentes (1). »

Voici un autre passage plus formel encore s'il est possible. Argumentant sur le texte : *Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi per ea quæ facta sunt intellecta, conspiciuntur, sempiterna quoque ejus virtus et divinitas* (Rom. I, 20). Saint Athanase dit aux ariens :

« Quelle est cette puissance de Dieu, saint Paul nous l'apprend ailleurs en disant : *Christus, Dei virtus et Dei sapientia* (I Cor., I, 24). Donc dans le texte précédent, il ne vise pas le Père, comme souvent vous le chuchotez entre vous, en disant : Le Père est sa propre puissance éternelle. Il n'en est pas ainsi : Saint Paul n'a pas dit : Dieu lui-même est la puissance; mais *ejus est virtus*, οὐ γὰρ εἴρηκεν, αὐτὸς ὁ Θεός ἐστιν ἡ δύναμις· ἀλλ' αὐτοῦ ἐστιν ἡ δύναμις. Il est clair que ce qui est de lui n'est pas lui, ὡς τὸ αὐτοῦ οὐκ ἔστιν αὐτὸς, mais sans lui être étranger, est précisément ce qui lui est propre (2). »

D'où saint Athanase conclut que dans le texte de Saint Paul, *ejus virtus*, αὐτοῦ δύναμις, signifie formellement le Fils. Ce doit être, continue-t-il. Car, le Fils étant le Créateur du monde, la connaissance des choses visibles nous conduit à la connaissance du Créateur invisible, c'est-à-dire au Fils, et le Fils nous conduit au Père.

---

(1) *Ibid.*, § 4.

(2) S. Athan. *Contr. arianos*, orat. I, § 11. — M. XXVI, col. 36.

§ 3. — Même sujet.

Saint Cyrille reste fidèle à la doctrine de son maître. Il consacre un chapitre de son *Thesaurus* à réunir des textes scripturaux pour prouver « que le Fils est la puissance du Père (1) ». Souvent dans ses œuvres il soutient la même thèse. Je choisis, dans ses beaux commentaires sur l'évangile de saint Jean, l'explication du verset : *omnia per ipsum facta sunt.*

« Tout a été fait par lui, dit-il, en tant qu'il est la puissance et la sagesse de Dieu le Père : puissance et sagesse qui n'est point cachée dans la nature du générateur, ainsi qu'il en est de l'homme en qui ces choses ne sont que des accidents; mais puissance et sagesse, qui subsiste individuellement et en soi-même, et qui cependant, dérive du Père, suivant un mode ineffable de génération, de telle sorte qu'en toute vérité, on doit concevoir la sagesse et la puissance du Père comme le Fils subsistant (2). »

Qu'on me permette d'emprunter une dernière citation à une œuvre qui a été longtemps attribuée à saint Athanase, parce qu'elle reproduit bien l'ensemble de sa doctrine. J'en tire un passage, parce qu'il met en saillie la divergence entre le concept scolastique et le concept alexandrin.

« Parfait sort le Fils du Père parfait, Être de l'Être, caractère de l'hypostase paternelle, non point simple parole sans subsistence, mais Puissance vivante, cause de la vie pour

(1) S. Cyrille, *Thesaurus*, assert. 35. — M. LXXV, col. 637
(2) S. Cyrille, *In Joann.*, lib. I. — M. LXXIII, col. 80.

tous. Il n'est pas comme la puissance de l'homme par laquelle l'homme est puissant. Car la puissance de l'homme n'est ni son rejeton ni son fils. Mais de Dieu, le Fils est la Puissance, de sorte que, d'une part, le Père est parfaitement puissant, parce qu'il est Père de la Puissance, et d'autre part, le Fils est la Puissance parfaite parce qu'il est le rejeton du Père. Le Fils est aussi Sagesse du Père, non pas comme chez l'homme qui est sage par sa sagesse, mais parce que du sage procède la Sagesse, comme il est écrit : *Soli sapienti Deo per Jesum Christum, cui gloria in sæcula. Amen.* (Rom., XVI, 27) (1). »

§ 4. — Le Fils est le vouloir du Père.

La discussion contre les ariens a conduit les docteurs de deux manières différentes à identifier au Fils le vouloir du Père (2).

Les hérétiques expliquaient le texte : *per quem omnia facta sunt,* en soutenant que le Verbe n'est que la cause seconde et instrumentale de la création. Pour les réfuter, les catholiques faisaient appel à la souveraine efficacité de la volonté.

« Si Dieu a le vouloir, dit saint Athanase, si sa volition est efficace, et suffit à la production des créatures; si, d'autre part, son Logos est efficace et démiurge; il est hors de doute que ce Logos ne soit le décret vivant du Père, ζῶσα βουλή, et l'action substantielle, ἐνούσιος ἐνέργεια, et la raison véritable,

(1) *Orat. contr. Sabellianos,* § 5, inter opp. S. Athanasii. — M. XXVIII, col. 105.

(2) Dans cette exposition, nous rencontrerons plusieurs mots grecs, dont il convient de distinguer les nuances. Θέλησις, *volition;* — βούλησις, *intention;* — βούλευσις, *délibération;* βουλή, *décret,* Θέλημα, *vouloir.*

λόγος ἀληθινὸς, dans laquelle toutes choses sont constituées et bien gouvernées (1). »

Et plus loin, à propos du texte : *Dixit et facta sunt :*

« Puisque le Logos est par nature le propre Fils de la substance du Père, puisqu'il procède de lui et qu'il est en lui, comme il l'affirme lui-même ; il est impossible que toutes choses ne soient pas créées par lui. De même que la lumière illumine toutes choses par sa splendeur, et que rien ne peut être illuminé sans la splendeur; ainsi le Père opère toutes choses dans le Fils, comme par une main, et sans lui ne fait rien... Car le Logos de Dieu est démiurge, fabricateur, et lui-même est le *décret* du Père, αὐτός ἐστιν ἡ τοῦ Πατρὸς βουλή (2). »

Dans la longue discussion qu'entreprend saint Grégoire de Nysse, au sujet du même texte de la Genèse, nous rencontrons une pensée semblable. Ce docteur dit qu'il serait d'une image parfaite de participer à tous les mouvements du modèle. Puis il ajoute :

« C'est ainsi que le Seigneur, image du Dieu invisible, est immédiatement et inséparablement coordonné au Père, suivant tout mouvement de la volonté. Le Père a voulu quelque chose, le Fils qui est dans le Père a connu le vouloir du Père, ou mieux, il est devenu lui-même le vouloir du Père, μᾶλλον δὲ αὐτὸς τοῦ Πατρὸς ἐγένετο θέλημα. Car, s'il possède en lui-même tout ce que possède le Père, il n'y a rien du Père qu'il ne possède. Et s'il a en lui toutes les choses paternelles, disons mieux, s'il a le Père lui-même, et avec le Père absolument tout ce qui est du Père, il possède donc en lui-même tout le vouloir paternel (3). »

---

(1) S. Athan., *Contr. arian.*, orat. II, § 2.
(2) *Ibid.*, § 31.
(3) S. Grég. de Nys., *Contr. Eunom.*, lib. XII. — M. XLV, col. 984.

Saint Cyrille d'Alexandrie emploie le mot *décret*, βουλή.

« Si l'intention, βούλησις, dit-il, a précédé toute création, et si tout a été fait par le Fils..., il n'est donc pas le terme d'une intention comme les autres choses. Mais lui-même est le vivant décret du Père, en qui tout a été fait, αὐτὸς γάρ ἐστιν ἡ ζῶσα βουλὴ τοῦ Πατρὸς, ἐν ᾗ τὰ πάντα ἐργάζεται. Aussi le Psalmiste l'appelle le décret du Père, lorsqu'il dit : *in decreto tuo deduxisti me* (1). »

§ 5. — Même sujet.

Les ariens introduisaient d'une autre façon dans leurs sophismes la question de la volonté divine. Ils présentaient aux fidèles le dilemme suivant : admettez-vous que Dieu ait produit son Fils sans le vouloir? c'est le supposer sous le coup d'une nécessité aveugle. — Admettez-vous qu'il a voulu le produire? force vous est de conclure que le Fils est œuvre de la volonté divine. Saint Athanase s'indigne contre cette ruse hypocrite. « Semblables, dit-il, aux sépias qui jettent leur encre, ils entourent des ténèbres les âmes des simples, et cachent leur propre hérésie dans l'obscurité qu'ils répandent (2). »

Le Fils, œuvre de volonté! c'est-à-dire, fruit d'une délibération précédente! c'est-à-dire créé par un acte de volonté libre comme les autres créatures, et par conséquent créé dans le temps! Voilà la déduction arienne. Mais saint Athanase fait appel à l'Écriture. Nulle part, il

---

(1) S. Cyrill. *Thesaur.*, assert. 7ª. — M. LXXV, col. 92. La Vulgate porte : « in *voluntate* tua deduxisti me. » Ps. 72, v. 24.

(2) S. Athan., *Contr. arian.*, orat. III, § 59.

n'est écrit que le Fils est produit par délibération ou par volonté. Partout il est révélé comme le naturel Fils du Père.

« Ce qui est naturel précède toute délibération. Un homme délibère pour bâtir une maison, mais il engendre un fils par nature. Ce qui est fabriqué par délibération commence d'être et vient du dehors; le fils est le propre rejeton de la substance du père et ne vient pas du dehors. Délibérer sur son fils, ce serait délibérer sur soi-même (1). »

« N'est-ce pas dépasser toute folie que s'imaginer que Dieu lui-même délibère, médite, choisit, s'exhorte lui-même à vouloir, pour ne pas rester irraisonnable et insensé, mais pour avoir raison et sagesse?... Le Fils n'est pas, comme la création, l'œuvre de la volonté, mais par nature il est le propre rejeton de la substance. Puisqu'il est la propre Raison du Père, il ne laisse point place avant lui au raisonnement d'une délibération; mais il est lui-même le vivant *Décret* du Père, sa *Puissance*, αὐτὸς ὢν Βουλὴ ζῶσα τοῦ Πατρὸς καὶ Δύναμις, et le fabricateur de tout ce qui plaît au Père. Tout cela est dit de lui dans les Proverbes : *Meum consilium*, βουλὴ *et aequitas*. *mea securitas*, *mea prudentia et mea fortitudo* (2).

En effet, il est lui-même la prudence dans laquelle Dieu a préparé les cieux. Il est lui-même la force et la puissance, car *Christus Dei virtus et Dei sapientia*, ce qui revient sous une forme un peu différente aux termes : *mea prudentia et mea fortitudo*. Ainsi ces mots : *meum consilium*, ἐμὴ βουλὴ, déclarent que le Fils est le vivant décret du Père, τοῦ Πατρὸς ἡ ζῶσα βουλή. En effet, nous apprenons du prophète qu'il est lui-même l'Ange du grand décret, et il a été appelé lui-même le vouloir du Père, αὐτὸς τῆς μεγάλης βουλῆς Ἄγγελος γίνεται καὶ

(1) *Ibid.*, § 62.

(2) Prov. VIII, 14. Remarquez dans la citation de saint Athanase l'absence du mot *est* de la Vulgate.

θέλημα τοῦ Πατρὸς ἐκλήθη. C'est ainsi qu'il convient de réfuter ceux qui conçoivent en Dieu des choses humaines (1). »

Saint Cyrille a consacré toute une *assertion* (2) à réfuter le sophisme des ariens, et il s'est inspiré de la doctrine de son illustre prédécesseur. Entre plusieurs passages, je choisis les suivants :

« Ou bien il faut imaginer une autre sagesse, dans laquelle Dieu a délibéré pour faire le Fils, comme vous le dites; ou bien il n'y en a pas d'autre, mais le Fils est seul la Sagesse du Père, et par conséquent il est aussi lui-même son intention, αὐτὸς ἄρα ἐστὶ καὶ ἡ βούλησις (3). »

« Il n'est point devenu par une intention, mais il est lui-même l'intention du Père (4). » — « Si aucune intention ne peut exister sans logos, (car l'intention est un logos qui roule intérieurement dans le cœur), et si le Fils est le Logos du Père, il est donc aussi lui-même son intention, βούλησις. Mais alors cette intention sera-t-elle dans une intention? ou comment ce logos dans un autre logos? Donc le Fils est toutes choses au Père, et décret, et logos et sagesse, πάντα τοίνυν ἐστὶν ὁ Υἱὸς τῷ Πατρὶ, καὶ βουλὴ καὶ λόγος, καὶ σοφία, et il n'y a rien avant lui dans le Père (5). »

Je termine par un passage tiré du beau commentaire sur saint Jean, parce que et l'affirmation et les preuves sont faites pour étonner nos esprits scolastiques.

« Je pense, dit saint Cyrille, qu'il est manifeste à tous que le Fils est, et raison, et décret et vouloir et puissance du Père, ὅτι καὶ λόγος, καὶ βουλὴ, καὶ θέλημα, καὶ δύναμις τοῦ Πατρός

(1) *Ibid.*, § 63.
(2) *Thesaurus*, assert. 7ª.
(3) *Ibid.* — M. LXXV, col. 85.
(4) *Ibid.* — col. 92.
(5) *Ibid.* — col. 96.

ἐστιν ὁ Υἱός. Mais il sera plus agréable encore de le croire sur les témoignages divins.

Donc voyez le *logos* dans ce texte : *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum.*

— Voyez le *décret*, βουλήν, dans cette apostrophe du psalmiste, considérée comme adressée à Dieu le Père : *In consilio tuo deduxisti me* (Ps. 72, 24).

— Voyez la *volition*, θέλημα, dans cet autre verset : *Domine in voluntate tua præstitisti decori meo virtutem* (Ps. 29,8). Car celui qui fortifie la beauté des saints, c'est-à-dire la bonne santé de la vertu, c'est la vivante et substantielle volition du Père, c'est-à-dire le Fils.

— Qu'il soit aussi la *puissance*, vous l'apprendrez de cet oracle : *Manda, Deus, virtuti tuæ. Confirma hoc, Deus, quod perfecisti in nobis.* Vous reconnaissez là clairement comment, par la bienveillance de Dieu le Père, sa *puissance* s'est incarnée, c'est-à-dire, son Fils « confirmant ceci », c'est-à-dire le corps qui nous est préparé (1).»

---

(1) C'est-à-dire le corps mystique du Christ, comme la suite le prouve. S. Cyrille, *in Joann.*, lib. II, cap. v. — M. LXXIII, col. 324.

CHAPITRE IV

THÉOLOGIE D'ANTIOCHE.

§ 1. — Nouvelle situation de la polémique.

L'hérésie arienne éclata au sein d'une philosophie platonicienne. Il est donc tout naturel que nos docteurs alexandrins, formés à la même école, aient retourné contre l'erreur religieuse les hautes théories de Platon. Les docteurs asiatiques, sans combattre ces sublimes visées, n'en firent qu'un usage plus rare, parce qu'ils avaient affaire à des disciples d'Aristote.

En effet le foyer de l'hérésie avait passé d'Alexandrie à Constantinople. On n'avait plus à combattre le platonicien Arius, mais les péripatéticiens Aétius et Eunomius. Parlant de ces fameux sophistes, saint Grégoire de Nysse qui connaissait bien la philosophie de son temps, met le doigt sur la plaie :

« Pour Aétius, dit-il, le moyen adopté pour soutenir l'hérésie fut le mauvais art d'Aristote, Ἀριστοτέλους κακοτεχνία, et son principal disciple a suivi la même méthode pour prendre racine dans la niaiserie de ceux qu'il a égarés (1). »

(1) S. Grég. de Nysse, *Contr. Eunom.*, lib. I. — M. XLV, col. 265.

Les autres docteurs qui réfutèrent les deux sectaires, leur firent ces mêmes reproches. Mais, en même temps, ils furent contraints de se placer sur le terrain philosophique de leurs adversaires. Par là même, leurs arguments revêtirent une forme nouvelle.

N'oublions pas, d'ailleurs, la tactique adoptée par les docteurs qui gravitent autour de saint Basile. La sophistique s'était emparée du dogme; le monde était troublé par une dialectique à outrance. Pour ramener le calme, il était prudent d'éviter les considérations philosophiques et de ramener la discussion à l'Écriture et au bon sens.

§ 2. — Attitude de cette école.

Une raison plus haute encore explique le langage de ces docteurs. J'ai dit comment ils avaient adopté une position signalée par saint Athanase lui-même.

La façon la plus courte et la plus péremptoire de réfuter à la fois les ariens et les pneumatomaques, était de prêcher la Trinité en bloc : unité d'essence, triplicité de personnes; si la distinction des hypostases se démontre par les différences d'origine, l'unité d'essence se démontre par les caractères divins de chaque personne. La méthode consiste à montrer donc dans chacune des personnes tous les attributs essentiels de la divinité. Par là même on est conduit à identifier formellement l'essence divine et les perfections divines; ce qui revient à considérer ces perfections comme des attributs absolus et communs, qui, loin de distinguer les personnes, les unissent dans une même substance. Cette nouvelle attitude exige un changement de front dans l'argumentation théologique. On devra dé-

laisser la distinction si chère à saint Athanase entre la sagesse et le sage. Tout au contraire, on appuiera sur ce que chaque personne est sagesse, puissance, bonté, cause créatrice, au même titre que les deux autres. Tout ce qui correspond à la divinité est commun, les propriétés d'origine sont seules distinctes.

§ 3. — Saint Basile.

C'est la doctrine de saint Basile, et pour ainsi dire, son testament. Dans une lettre à son ami saint Amphiloque, il écrit peu avant sa mort.

« Pour sauvegarder la foi, il faut joindre le commun au propre. Le commun, c'est la divinité; le propre, c'est la paternité. Joignant ces deux choses, on dit : Je crois en Dieu Père. De même, pour confesser le Fils, on joindra le commun au propre et on dira : je crois en Dieu Fils. Et semblablement dans la confession du Saint-Esprit, on emploiera la même formule : je crois dans le divin saint Esprit (1). »

Nous voici, en pleine formule scolastique. Cependant, saint Basile est trop nourri de l'ancienne théologie pour en abandonner complètement les formules. Aussi son langage oscille.

Tantôt il prend à la lettre les expressions scripturales dont saint Athanase a tiré tant de parti. C'est ainsi que dans un traité adressé au même Amphiloque, distinguant entre les noms du Fils qui ont rapport à ses bienfaits et les noms qui lui conviennent éternellement, il dit de ces derniers :

(1) S. Basile, *A Amphiloque*, lettre 236, § 6.

« Nous trouvons que l'Écriture ne nous révèle pas le Seigneur par un seul nom, ou simplement par les noms qui affirment sa divinité et sa grandeur; mais qu'elle emploie des noms qui caractérisent sa nature. Car elle dit que son nom est au-dessus de tout nom, et elle l'appelle Fils véritable, Dieu Fils-unique, Puissance de Dieu, et Sagesse, et Logos (1). »

Tantôt il se croit obligé d'expliquer ces expressions. C'est ainsi, qu'ailleurs, il écrit encore à saint Amphiloque.

« Nous croyons que le Fils est l'image du Dieu invisible, image non d'une figure corporelle, mais image de la divinité et de toutes les perfections que l'on conçoit dans la substance de Dieu, image de la puissance, image de la sagesse, en tant que le Christ est nommé *Dei virtus et Dei sapientia* (2). »

§ 4. — « Lumen de Lumine ».

On rencontrait, d'ailleurs, dans le symbole de Nicée des expressions qui étaient appliquées à la fois au Père et au Fils, et qui, par conséquent, visaient la consubstantialité : Θεὸν ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ. Les noms : Dieu et lumière sont ici des qualificatifs absolus, qui désignent la nature divine. C'est la remarque de saint Basile.

« Lorsque l'on confesse, dit-il, que le Père est lumière et que le Fils est lumière, on est spontanément conduit, par cet identique concept de lumière, à confesser l'identité de substance. Car, entre lumière et lumière, sous la raison même de

---

(1) S. Basile, *De Spiritu Sancto*, § 17.

(2) S. Basile, *à Amphiloque*, lettre 236, § 1. Voir un beau passage de S. Grégoire de Nysse, *Contr. Eunom.*, lib. VIII, — M. XLV, col. 793.

lumière, il n'y a aucune séparation ni dans l'expression, ni dans la pensée (1). »

Eunomius, embarrassé par le texte de saint Jean : *erat lux*, avait cherché à distinguer entre deux lumières aussi différentes, disait-il, que l'innascible et l'engendré. — Mais quoi! reprend saint Basile, innascible et engendré ne sont-ils pas des contradictoires? D'autre part, la contradictoire de la lumière n'est-elle pas l'obscurité? D'après toi, le Père seul est donc lumière, et le Fils est ténèbres. Il n'est ni lumière, ni vie, ni puissance (2).

« Et nous, que dirons-nous? Comment, tout en confessant que le Père est innascible et le Fils engendré, comment échapperons-nous à cette contradiction? C'est en disant que du Père bon le Fils est bon, que de la lumière innascible a resplendi la lumière éternelle, que de la vie-même a jailli la source vivifiante, que de la puissance même, ἐκ τῆς αὐτοδυνάμεως a brillé la puissance de Dieu (3)... Les propriétés sont comme des caractères et des formes qu'on voit dans la substance. Elles distinguent le commun par des caractères individualisants, mais elles ne divisent pas l'unité de substance. Par exemple : commune est la divinité, et les propriétés sont la paternité et la filiation. De l'union du commun et du propre résulte le concept exact. C'est ainsi qu'entendant dire « lumière innascible », nous pensons au Père, et « lumière engendrée », nous pensons au Fils; de telle sorte que, d'une part, il n'y ait entre eux aucune opposition en tant que lumière et lumière, et que, d'autre part, la distinction se fasse par l'innascible et l'engendré (4). »

---

(1) S. Basile, *Contr. Eunom.*, liv. II. — M. XXIX, col. 629.
(2) *Ibid.*, col. 629 et seqq.
(3) *Ibid.*, col. 636.
(4) *Ibid.*, col. 637.

Cette formule *lumen ingenitum* et *lumen genitum*, introduit dans la langue théologique toute la série des formules semblables, *sapientia genita*, *substantia genita*, que Richard de Saint-Victor s'est essayé de remettre en honneur huit siècles plus tard. De même l'expression : *lumen de lumine* fait naître une foule d'autres formules dans lesquelles les qualitatifs sont les mêmes pour le Père et pour le Fils. Saint Épiphane en réunit un grand nombre dans le passage suivant :

« Dieu le Père, dit-il, est nommé lumière, mais lumière suréminente, et puissance et sagesse. Si donc lumière est Dieu le Père, le Fils est aussi « lumière de lumière », φῶς ἐκ φωτός, et pour cela il est écrit : *qui habitat lucem inaccessibilem.* Puissance est Dieu tout entier, et pour cela il est écrit : *Dominus virtutum.* Sagesse est Dieu tout entier, donc le Fils est « sagesse de sagesse » σοφία ἐκ σοφίας, *in quo omnes thesauri sapientiæ reconditi.* Vie est Dieu tout entier, donc le Fils est « vie de la vie », ζωὴ ἐκ ζωῆς, car *ego sum veritas* et vita (1). » — Et un peu avant : « puisque le Père est dilection, le Fils est dilection, puisqu'il est « dilection de dilection », ἐπειδὴ ἀγάπη ἐξ ἀγάπης ἐστίν (2). »

(1) S. Épiphane, *Ancoratus*, § 70.
(2) *Ibid.*, § 50.

CHAPITRE V

THÉOLOGIE LATINE.

ARTICLE I

ANCIENS TRAITÉS.

§ 1. — Intérêt de leur étude.

Les œuvres ecclésiastiques de l'Occident méritent, sans doute, d'être étudiées en elles-mêmes et pour elles-mêmes. Cependant je ne veux m'en occuper ici qu'au point de vue des lumières qu'elles jettent sur l'étude de la théologie grecque. On peut dire, en effet, que la polémique religieuse en Occident nous représente en raccourci tout l'ensemble des discussions orientales, et les raisons en sont faciles à comprendre.

L'hérésie arienne était d'origine grecque, et parvint en Occident comme un produit d'exportation. Or le même courant amenait les réfutations en même temps que l'erreur, le contrepoison avec le poison. Il était tout naturel qu'on profitât des arguments d'Athanase ou de Basile pour repousser les sophismes d'Arius et d'Eunomius. C'est là

une première façon par laquelle les conceptions orientales pénétrèrent en Occident.

Ce n'est pas tout. Les évêques de pays latins durent se transporter en terres grecques pour une série interminable de conciles. En prenant part à ces débats contradictoires, ils se rendaient mieux compte par eux-mêmes, soit des subtilités fallacieuses qu'aimaient les hérétiques, soit des méthodes par lesquelles les catholiques grecs défendaient la foi. Revenus ensuite dans leurs diocèses, quelques-uns de ces évêques prenaient la plume pour éclairer et fortifier leurs troupeaux, et ils ne manquaient point de consigner dans ces écrits les arguments qui leur avaient semblé plus péremptoires et plus opportuns. Et c'est ainsi que ces œuvres peuvent nous servir à mieux comprendre le mouvement général de la théologie grecque, parce qu'on y retrouve les mêmes oscillations, mais dans un milieu plus calme et plus à l'abri des perturbations locales.

J'ajoute que ces œuvres latines peuvent être, entre les mains du critique, une sorte de crible, pour séparer dans les raisonnements d'un père grec, d'une part, les opinions personnelles, et d'autre part, les données traditionnelles. Pour le comprendre ne suffit-il pas de se rappeler la différence de génie et d'éducation dans les milieux d'Orient et d'Occident?

§ 2. — Traités de saint Phœbadius (358).

L'ordre des idées me conduit à commencer cette rapide revue par les opuscules de saint Phœbadius, évêque d'Agen. Ce prélat se montra, au concile de Rimini (359), un des plus valeureux champions de l'orthodoxie. Il est vrai

qu'à la fin il se laissa surprendre par la formule captieuse : « Le Fils n'est pas une créature comme les autres ». Mais, aussitôt qu'on lui montra dans cette phrase le sous-entendu hérétique, il la rejeta avec horreur, et la fourberie arienne n'atteignit pas l'honneur de l'évêque gaulois.

Nous avons de saint Phœbadius trois opuscules. Le premier, est rapporté par les érudits à l'année 358. Le second est une explication et une défense de l'œuvre précédente. Il est postérieur au concile de Rimini, puisque saint Phœbadius y démasque l'hypocrisie de la phrase à laquelle il s'était laissé prendre. Enfin le troisième opuscule n'est qu'un court symbole de sa foi.

Le premier de ces opuscules, *liber contra arianos* (1) est particulièrement intéressant, à cause même de sa priorité. Il est consacré à réfuter la seconde formule de Sirmium que le vieil Osius avait eu la faiblesse de signer (2) et à établir la consubstantialité du Père et du Fils. Or on y constate toutes les allures de la polémique primitive. Comme saint Hilaire, l'auteur rapporte formellement au Fils les théophanies de l'ancien Testament, et, comme saint Athanase, il distingue l'invisibilité de la personne apparaissante et la visibilité du fantôme qui a frappé les yeux (3). Mais ce qui doit nous arrêter ici, c'est la netteté avec laquelle l'évêque gaulois professe la théorie alexandrine que j'ai exposée plus haut. Je citerai tout un pas-

(1) M. xx, col. 13.

(2) On trouvera cette formule sous le nom de *Blasphemia apud Sirmium* dans saint Hilaire, *De synodis*, § 11.

(3) S. Phœbadius, *op. cit.*, cap. xvii.

sage, parce qu'il est un résumé excellent de la doctrine dispersée dans les œuvres de saint Athanase. Il s'agit du fameux texte des Proverbes : *Dominus condidit me.* Saint Phœbadius affirme d'abord que la Sagesse qui parle est le Christ — « ex persona sapientiæ quam Christum esse defendimus ». Puis il écrit :

« On nous annonce que la sagesse est née et constituée, — « nata et condita » — pour nous empêcher de croire qu'elle est en nature autre chose que Dieu le Père, qui est l'origine de ses propres perfections — « qui est etiam suis origo virtutibus ». — A celui qui admet que le Père exista quelque temps sans verbe, sans sagesse, sans raison, sans vertu, sans esprit, il est loisible d'admettre que le Fils n'exista point avant tout commencement avec le Père et dans le Père. Cependant je ne sais point si le Père, manquant de ces perfections, peut encore être appelé Dieu. En effet, non seulement Dieu qui est parfait dans son éternité, mais encore nulle créature ne peut subsister sans être complet dans son genre. Rien ne peut être qui ne soit, et rien ne sera, s'il lui manque quelque chose qu'il doit être. Donc tout a manqué au Père, s'il lui a manqué quelque chose du tout. Or il y a eu manque, si son Fils, c'est-à-dire, la plénitude de ses perfections, n'est point exempt de commencement, — « defuit autem, si Filius suus, hoc est, virtutum suarum plenitudo, initio non caret ». — Il est donc nécessaire que l'une ou l'autre partie du blasphème passe jusqu'au sacrilège complet. En effet, ou bien on croira que le Père a commencé avec son Fils, puisqu'il ne peut exister sans son Fils, c'est-à-dire, sans ses perfections; et faudra qu'à ce commencement ait présidé je ne sais quel troisième Dieu. Ou bien, si l'on admet que le Père qui existe sans commencement, a existé seul jusqu'à la génération du Fils, l'on devra avouer qu'il existait alors imparfait. Il était imparfait, puisqu'il a commencé d'avoir ce qu'il ne voulait pas avoir auparavant. Toujours, il a dû avoir tout, Celui qui toujours a dû

être parfait, et Celui qui possède tout ne reçoit pas d'accroissement (1). »

Ce beau passage explique avec la clarté latine la formule grecque de saint Denis, Πατὴρ, πηγαία θεότης, qui a captivé saint Bonaventure. Il paraphrase d'avance cette formule identique de saint Damascène : Πηγὴ γεννητικὴ καὶ προβλητικὴ τοῦ ἐν αὐτῇ κρυφίου ἀγαθοῦ.

Saint Phœbadius publia plus tard un second opuscule. On y retrouve encore des traces de la méthode primitive. Il explique comme saint Athanase le texte des Proverbes par une création métaphorique. « Non enim ita Deus sapientiam suam condidit, quasi aliquando sine sapientia fuerit (2). » Cependant il est évident que l'évêque d'Agen s'attache surtout à saint Hilaire. Comme lui, il rapporte encore au Fils les théophanies (3); mais comme lui, il s'applique surtout à défendre la consubstantialité par les formules du concile de Nicée :

« Soit que vous disiez lumière de lumière, ou verbe de verbe, ou esprit de l'esprit, ou Seigneur de Seigneur : tout ce que vous direz ainsi est pour confesser que le Père et le Fils sont d'une même et unique essence et pour exprimer le Fils par ce qui est le Père (4). »

Aussi nous ne serons pas surpris de rencontrer dans le troisième opuscule de saint Phœbadius, c'est-à-dire dans son symbole de foi, les formules de saint Basile et de saint Épiphane :

---

(1) Phœbadius, *Liber contr. arianos,* cap. XVI. — M. XX, col. 25.

(2) *De Filii divinitate,* cap. II.

(3) *Ibid.*, cap. VIII. « Sic Filium Dei, ut jam dictum est, visum a patribus approbamus, ut non totum in illo quod Deus est, videretur ».

(4) *Ibid.*, cap. V.

« Dieu de Dieu, lumière de lumière, vie de vie, parfait du parfait, tout du tout, plein du plein; non créé mais engendré; non du néant, mais du Père, unique substance avec le Père (1). »

§ 3. — Traité de saint Hilaire. (Vers 356).

Il est temps de fixer nos regards sur un plus illustre témoin de la théologie antique. A cette même époque, le glorieux émule de saint Athanase dans les luttes pour la foi, saint Hilaire publiait, pour l'usage de l'Église latine, son grand traité de la Trinité, que saint Jérôme tenait en si haute estime et que saint Augustin consultait avec tant de respect, lorsqu'il méditait sur le divin mystère.

Les deux œuvres du docteur de Poitiers et du docteur d'Hippone sont également admirables; mais elles diffèrent comme les génies de leurs auteurs, et comme les circonstances de leur composition. Autant saint Augustin, écrivant dans le calme de la contemplation, se plaît aux discussions de métaphysique et de psychologie, autant saint Hilaire, jeté dans le fort de la lutte, dédaigne tous les moyens de la sagesse académique pour n'employer que des armes théologiques. On ne doit donc s'attendre à rencontrer chez lui ni la théorie alexandrine, ni un système quelconque. Comme théologien, il demeure fidèle à l'ancienne tradition, soit lorsqu'il retrouve et signale partout dans l'ancien Testament le rôle personnel du Fils de Dieu, soit lorsqu'il affirme, avec autant d'assurance que saint Athanase et saint Cyrille, les sublimes réalités de la mystique chrétienne. Comme polémiste, il

(1) S. *Phœbadius*, *libellum fidei*. — M. xx, col. 49.

s'attache à la lettre du concile de Nicée pour l'expliquer et la défendre. *Credo in Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero :* tel est le thème qu'il développe avec une mâle et somptueuse éloquence. C'est ainsi qu'il écrit :

« Est Filius ab eo Patre qui est, Unigenitus ab Ingenito, progenies a parente, vivus a vivo..... Perfectus a perfecto... incomprehensibilis ab incomprehensibili... Invisibilis ab invisibili;... alius ab alio quia Pater et Filius, non natura divinitatis alia et alia, quia ambo unum; Deus a Deo, ab uno Ingenito Deo unus unigenitus Deus. Non dii duo, sed unus ab uno; non ingeniti duo, quia natus est ab innato; alter ab altero nihil differens quia vita viventis in vivo est (1). »

Saint Hilaire a donc précédé saint Basile dans cette méthode strictement dogmatique, qui consiste à tout réduire en Dieu à l'unité la plus absolue sauf les relations d'origine.

« Igitur perfecti Patris perfectus Filius, et ingeniti Patris unigenita progenies, qui ab eo qui habet omnia accepit omnia, Deus a Deo, Spiritus a spiritu, lumen a lumine, confidenter ait : *Pater in me et ego in Patre.* Quia ut spiritus Pater, ita et Filius spiritus; ut Deus Pater, ita et Filius Deus; ut lumen Pater, ita et Filius lumen. Ex iis ergo quæ in Patre, sunt ea in quibus est Filius. Id est, ex toto Patre totus Filius natus est; non aliunde, quia nihil antequam Filius; non ex nihilo, quia ex Deo Filius; non in parte, quia plenitudo divinitatis in Filio; neque in aliquibus, quia in omnibus : sed ut voluit qui potuit, ut scit qui genuit (2). »

(1) S. Hilaire, *De Trinit.*, lib. II, § 11. — M. x, col. 59.
(2) *Ibid.*, lib. III, § 4.

Ce n'est pas que notre docteur ignore les autres noms donnés au Fils. Plusieurs fois il rappelle le texte : *Dei virtutem et Dei sapientiam.* Il profite des aveux faits à cet égard par les hérétiques. il leur dit :

« Ne quid tibi hinc liceat mentiri, Sapientia quam tu ipse Christum confessus es, contraibit dicens... »

Et peu après :

« Adest Deo genita ante sæcula Sapientia. Neque solum adest, sed etiam componit (1). »

Il fait allusion au fameux argument alexandrin, lorsqu'il s'écrie :

« Père Saint, Dieu Tout-puissant!... Je n'en viendrai point à ce degré de sottise et d'impiété, de supposer que vous ayez existé quelque temps, sans votre Sagesse, Vertu et Verbe, qui est Dieu Fils unique et mon Seigneur Jésus-Christ (2). »

Mais, à vrai dire, saint Hilaire n'explique point ces noms comme saint Athanase par la théorie de l'expansion divine. Il n'y voit pas non plus, comme saint Augustin, des « appropriations » destinées à rappeler le mode de procession par voie intellectuelle. Il est plutôt de l'avis de saint Basile, pour admettre que ces noms ont été attribués au Fils, afin de démontrer sa consubstantialité divine.

Ces dénominations ont donc pour but, non de distinguer les personnes, mais bien de les unir. Écoutons cette explication.

« Verbi appellatio in Dei Filio de sacramento nativitatis est,

(1) *Ibid.*, lib. IV, § 21.
(2) *Ibid.*, lib. XII, § 52.

sicut Sapientiæ et Virtutis est nomen. Quæ cum in Deum Filium cum substantia veræ nativitatis exstiterint, Deo tamen, ut sua propria, quamvis ex eo in Deum sint nata, non desunt... Et idcirco earum rerum Unigenito Deo aptata cognomina sunt, quæ cum eum subsistentem ex nativitate consummant, tamen Patri insint ex indemutabilis virtute naturæ. Unigenitus enim Deus verbum est, sed innascibilis Pater nunquam omnino sine verbo est : non quod prolatio vocis natura sit Filii ; sed ex Deo Deus cum nativitatis veritate subsistens, ut a Patre proprius est et per naturæ indifferentiam inseparabilis doceretur, significatus in Verbo est. Sicut Christus sapientia et virtus Dei est : non ille, ut intelligi solet, internæ potestatis aut sensus efficax motus; sed natura tenens per nativitatem substantiæ veritatem, his internarum rerum significata nominibus est (1). »

Voilà bien une interprétation purement dogmatique, ramenant les deux personnes à l'unité de substance.

§ 4. — Traité de saint Ambroise (378).

Le docteur de Milan a composé, lui aussi, un traité sur la Trinité. Cette œuvre, moins personnelle que celles de saint Hilaire ou de saint Athanase, permet de reconnaître les lectures du magistrat se préparant à ses fonctions d'évêque.

Tenons-nous-en à la question qui nous occupe actuellement.

Saint Ambroise s'inspire de saint Hilaire, lorsqu'il rapporte formellement à l'unité de nature les noms de « Sagesse et de Puissance ».

---

(1) *Ibid.*, lib. VII, § 11.

« Le Fils, dit-il, est appelé Verbe, il est appelé Fils, il est appelé Puissance de Dieu, il est appelé Sagesse de Dieu. Verbe, parce qu'il est immaculé; Puissance, parce qu'il est parfait; Fils, parce qu'il est engendré du Père; Sagesse, parce qu'il est une même chose avec le Père, un en éternité, un en divinité (1). »

Plus loin, il énumère douze noms du Fils qu'il compare aux douze pierres du « Rational ». Il les sépare en trois classes : la première exprime la relation d'origine, la seconde la ressemblance de personnes, et la troisième l'unité de la divine majesté. Or cette dernière classe contient, dit-il, les quatre noms : Sagesse, Puissance, Vérité, Vie (2). C'est encore bien conforme à l'interprétation de saint Hilaire : Le Fils a droit aux noms qui signifient les perfections absolues du Père.

Mais voici où l'influence alexandrine se fait sentir. Notre docteur ne dit point comme saint Hilaire et comme d'autres :

« Sapientia ex sapientia, potentia ex potentia ».

Il s'exprime comme saint Athanase :

« De Bono Bonitas, de Sapiente Sapientia, de Forti Virtus, de Vero Veritas, de Vivente Vita (3). »

De même, on constate que, plusieurs fois dans ce traité, les noms de Sagesse et de Puissance sont considérés comme caractéristiques personnelles du Fils. Argumentant contre les ariens sur le texte : *O altitudo divitiarum*

(1) S. Ambroise, *De Fide*, lib. I, § 16.
(2) *Ibid.*, lib. II, § 2.
(3) *Ibid.*, § 3.

sapientiæ et scientiæ Dei!, Ambroise écrit, à la façon d'Athanase :

« De quo igitur dictum putent? de Patre, an de Filio? Si de Patre? Sed non est Sapientia Dei Pater, quia Sapientia Filius est (1). »

Ailleurs, pour montrer que rien n'est impossible au Fils, il dit :

« Neque infirma potest esse Dei Virtus (2)... Non est enim insipiens Sapientia (3) ».

Notre docteur latin rapporte tout au long un argument que nous avons rencontré si souvent chez les Grecs.

« Accipe aliud quo clareat Filium sempiternum. Apostolus dicit quod Dei sempiterna virtus sit atque divinitas. (Rom. 1, 20). Virtus autem Dei Christus; scriptum est enim Christum esse Dei virtutem et Dei sapientiam. Ergo, si Christus est Dei virtus, quia virtus Dei sempiterna, sempiternus igitur et Christus (4). »

Et, dans l'*Hexaemeron*, à propos du texte : *dixit et facta sunt.*

« Dieu dit au Fils; c'est-à-dire, il dit à son bras, il dit à sa vertu, il dit à sa sagesse, il dit à sa justice. Et le Fils agit comme le puissant, il agit comme la vertu de Dieu, il agit comme la sagesse de Dieu, il agit comme la justice divine (5). »

Terminons par un passage qui soulève une question qui a tant occupé saint Augustin.

---

(1) *Ibid.*, lib. IV, § 144.
(2) *Ibid.*, § 57.
(3) *Ibid.*, § 58.
(4) *Ibid.*, lib. I, § 62.
(5) Id., *Hexaemeron*, lib. II, § 10.

« Si dicunt quia verus Deus solus Pater est, negare non possunt quia et Filius solus Deus veritas est, quia Christus veritas est. Numquid veritas vero minor est, cum secundum appellationem nominum verus plerumque a veritate dicatur, sicut sapiens a sapientia, justus a justitia? Hoc nos inter Patrem non sentimus et Filium, quia et Patri nihil deest, quia Pater est verax; et Filius, quia veritas est, æqualis est vero (1). »

§ 5. — Traité de Faustin (vers 382).

Parmi les schismatiques luciférien qui exercèrent la patience du pape saint Damase, se rencontrait un prêtre de grand talent, dont l'entêtement n'était que plus funeste. Il se nommait Faustin, et sa réputation de théologien était grande à la cour de Théodose. Il a composé pour l'impératrice Flacille une réfutation de l'arianisme qui est fort intéressante. Le style en est clair, la doctrine sûre, l'argumentation sobre en général et toujours pressante. Ce traité témoigne de grandes lectures par les passages qui rappellent les docteurs grecs, et en particulier saint Basile.

Mais il semble que notre latin se soit surtout inspiré de saint Hilaire. Pour nous en tenir à la question actuelle, Faustin cite souvent les noms « Sagesse et Puissance », comme les dénominations personnelles du Fils, et il en donne la même explication que le docteur de Poitiers.

Je citerai un passage très intéressant, parce qu'il nous montre que l'on connaissait en Occident les textes grecs dans lesquels le Fils est appelé la *Volonté* du Père. Il s'a-

(1) *De fide.*, lib. V, § 29.

git de démontrer contre les ariens l'unité de substance par l'unité de volonté.

« Sicut enim indemutabilis et inconvertibilis est substantiæ cum Patre Filius, ita et indemutabilis et inconvertibilis voluntatis est cum Patre Filius. Atque ideo una voluntas est Patris et Filii, sicut et una virtus et una imago ; magis aut dixirim quod ipse Filius voluntas est Patris. Sicut enim Patris et Filii una imago cum sit secundum Moysen (1), tamen et ipse Filius *imago Dei invisibilis* scribitur ab Apostolo ; ita et una voluntas cum sit Patris et Filii, (pie) definitur quod voluntas Patris est Filius. (Sicut est) Dei invisibilis imago, similiter de virtute intellige. Fides enim catholica dicit unam virtutem esse Patris et Filii, et tamen scribit Apostolus *Christum Dei virtutem* esse et *Dei sapientiam*. Pie ergo dictum est quod Filius voluntas est Patris, sicut idem ipse est sapientia Dei. Et tamen, si adhuc movet hic sensus, intende ad ea quæ dicimus. Certe Dei sapientia Christus est ; quid autem est Dei voluntas quam Dei sapientia? Non enim in Deo aliud voluntas et aliud sapientia. In hominibus quidem potest esse voluntas, non tamen hæc ipsa sapientia ; quia voluntas hominis eruditione et meditatione et profectu ad sapientiam sibi possibilem pervenit. Dei autem voluntas, non eruditione, non meditatione, non profectu ad sapientiam pervenit, sed ipsa nihil indigens, naturaliter substantiva sapientia est. Unde et Christus, Dei sapientia existens, Dei quoque voluntas est ; quia in Deo non aliud voluntas et aliud sapientia (2). »

Le lecteur reconnaît ici le procédé employé par saint Hilaire, pour expliquer l'attribution au Fils des noms absolus par réduction à l'unité de substance.

---

(1) Plus haut, Faustin a démontré l'unité de substance du Père et du Fils par le texte : *Faciamus hominem ad imaginem nostram,* cap. I, § 6.

(2) Faustinus, *De Trinitate*, c. I, § 14. — M. XIII, col. 49.

§ 6. — Traité de saint Augustin (416).

Ce chef-d'œuvre est le fruit des méditations et des études auxquelles se livra longtemps le docteur d'Hippone. C'est là qu'il expose sa belle théorie psychologique. Mais le but principal que se propose saint Augustin est d'établir sur des bases théologiques la dogmatique de la Trinité, en appliquant la raison à bien définir les termes et à fortifier les arguments. L'intention de n'introduire dans la polémique rien qui puisse prêter le flanc aux adversaires, lui fait abandonner et même attaquer la traditionnelle théorie des théophanies, dont les hérétiques abusaient.

Tous ces efforts, à l'imitation de saint Hilaire et de saint Basile, consistent à ramener à l'unité de substance les trois Réalités divines. Mieux que personne, il a contribué à établir la formule qui exprime le dogme d'une façon si exacte : « In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio ».

Pour ce grand travail, saint Augustin s'est beaucoup aidé des Grecs; mais probablement il les a étudiés surtout dans des traductions latines. De là un certain nombre de discussions longues et délicates sur certains mots, par exemple, sur le mot *substantia*. De plus, il rencontra les explications rationnelles de l'école alexandrine, et cette théorie l'étonna ou même l'offusqua. Le fameux argument : « Sans le Fils, le Père serait un insensé » lui fit froncer le sourcil. Quoi! dit-il, le Père est-il donc sage par la Sagesse qu'il engendre! Comprenant le sens faux qu'on pourrait donner à la formule orientale, il s'appliqua à distinguer entre la Sagesse absolue et la Sagesse

par « appropriation ». J'ai exposé longuement cette discussion au commencement de cette *Étude*. Je n'y reviens donc ici qu'au sujet de la dénomination « Volonté » attribuée au Fils par quelques Orientaux. Saint Augustin en parle à propos des eunomiens dont il avait étudié les erreurs dans nos docteurs grecs (1).

Ces hérétiques, dit-il, soutenaient que le Verbe est « fils de la volonté », pour insinuer qu'il avait été produit comme les créatures. Puis, il ajoute :

« Quidam, ne filium consilii vel voluntatis Dei dicerent unigenitum Filium, ipsum consilium seu voluntatem Patris idem Verbum esse dixerunt. Sed melius, quantum existimo, dicitur consilium de Consilio et voluntas de Voluntate, sicut substantia de substantia, sapientia de sapientia : ne absurditate illa quam jam refellimus, Filius dicatur Patrem facere sapientem vel volentem, si non habet Pater in substantia sua consilium et voluntatem ».

Saint Augustin rapporte ensuite le dilemme que les docteurs grecs proposaient pour fermer la bouche aux eunomiens (2). Puis il conclut en disant :

« Sed voluntas Dei, si et proprie dicenda est aliqua in Trinitate persona, magis hoc nomen Spiritui Sancto competit, sicut Charitas. Nam quid est aliud charitas, quam voluntas? »

On le voit : saint Augustin n'approuve point la locution : « le Fils est la volonté du Père ». Il tolère plutôt qu'il ne recommande la locution : « volonté de volonté »;

(1) S. Augustin, *De Trinitate*, lib. XV, c. XX.

(2) Comparez le passage : « Acute sane quidam respondit hæretico... » au passage de S. Grégoire de Nazianze, *orat. theolog*, 3ª, §§ 6 et 7.

Il s'appuie sur sa théorie psychologique pour *approprier* la volonté au Saint-Esprit.

ARTICLE II

CONCILE DE TOLÈDE.

§ 1. — Préliminaires historiques.

La théorie de saint Augustin est si belle qu'on ne doit point s'étonner qu'elle ait été acceptée par l'Église latine. Mais elle acquit moins rapidement qu'on ne le supposerait peut-être, la prépondérance dont elle jouit actuellement. Aussi constatons-nous, avant l'ère scolastique, une certaine variété dans l'exposition du dogme. L'exemple le plus mémorable nous est fourni par les difficultés qui surgirent à propos d'une expression de saint Julien de Tolède, et ce fait mérite d'être étudié. Ce grand et savant évêque avait eu l'occasion d'envoyer à Rome une profession de foi au nom des églises espagnoles. Le pape Benoit II, tout en acceptant cette profession, y releva quelques expressions qui lui parurent malsonnantes, en particulier, celle-ci : « Voluntas genuit voluntatem sicut et sapientia sapientiam ». Il en parla au mandataire de saint Julien, lui exposa de vive voix ses difficultés contre un telle formule, et demanda qu'on lui fournît quelques explications. Saint Julien obtempéra à cet ordre, et composa une apologie qui fut bien accueillie à Rome. Mais,

pour mieux dégager sa responsabilité, il soumit ensuite sa réponse à un concile national.

§ 2. — Déclaration de ce concile (683).

Dans les actes de cette assemblée, qui fut le quinzième concile de Tolède, la question est traitée avec une certaine rudesse de formes à l'égard du pape (1).

« Le pape, y est-il dit, nous a fait donner l'avertissement suivant : « Il y a un ordre naturel, suivant lequel « de l'esprit « procède le verbe, *verbum ex mente originem ducit*, ainsi que « la raison et la volonté. Mais on ne peut pas renverser cet « ordre et dire que, de même que le verbe et la volonté pro- « cèdent de l'esprit, ainsi l'esprit procède du verbe et de la « volonté ». S'appuyant donc sur cette comparaison, le pontife romain estime qu'on ne peut point dire que la volonté est de la volonté, *voluntatem ex voluntate non posse dici.* Quant à nous, ce n'est ni suivant cette comparaison tirée de l'esprit humain, *secundum hanc comparationem humanæ mentis*, ni dans un sens relatif, mais suivant l'essence que nous avons dit : *voluntas ex voluntate, sicut et sapientia ex sapientia.* Car en Dieu le même est l'être et le vouloir, le même est le vouloir et le savoir. A la vérité, on ne pourrait en dire autant de l'homme, en qui sont différents l'être, le vouloir, le savoir. Mais en Dieu, nature simple, il y a identité entre l'être, le vouloir et le savoir. Celui donc qui pourra comprendre que nous avons dit, suivant l'essence, que la volonté procède de la volonté, ne trouvera aucune difficulté dans cette question. Et déjà cela est clair pour ceux qui ont lu avec attention et qui ont compris l'opuscule susmentionné dans lequel nous avons répondu sur notre foi. Car on y trouve citée cette sentence de saint Athanase : « Retenons la vraie doctrine au su-

(1) Inter opp. S. Juliani. — M. XCVI, col. 525.

jet de Dieu, « et croyons que sa volonté et sa nature ne sont pas choses différentes ». Si donc, suivant ce docteur, nous devons croire qu'en Dieu autre chose n'est pas la volonté, autre chose la nature, il s'ensuit que la volonté est identique à la nature, et la nature identique à la substance ou à l'essence.

« En conséquence, le Fils de Dieu est né de l'essence du Père; il est essence de l'essence, nature de nature, substance de substance. Et cependant, on ne peut dire; ni deux essences, ni deux natures, ni deux substances, mais une essence, une nature, une substance. De même que lumière de lumière ne signifie pas deux lumières, mais une lumière; de même que essence d'essence ne sont pas deux essences, mais une essence; de même que nature de nature ne sont pas deux natures, mais une nature; ainsi encore volonté de volonté ne sont pas deux volontés, mais une volonté; car en Dieu autre chose n'est pas la volonté et autre chose la nature, conformément au témoignage de saint Athanase ».

Cette explication des évêques espagnols montre à la fois leur science théologique et leur connaissance des anciens docteurs. Leur langage est celui des Hilaire et des Basile, et il légitime d'avance celui de Richard de Saint-Victor. Je ne m'y arrêterai pas davantage, renvoyant le lecteur à la discussion que j'ai consacrée à ces formules dans l'*Étude* sur le célèbre chanoine (1).

§ 3. — Suite de cette déclaration.

La suite de la profession conciliaire nous intéresse à un autre titre; car elle détermine la place dogmatique de la théorie augustinienne.

---

(1) *De la Trinité*, étude X, ch. II, art. 2.

Après le passage cité, le concile poursuit en ces termes :

« Par conséquent, tout ce qui est dit de Dieu suivant son essence, semble convenir à chaque personne par voie de communauté, par exemple, la sagesse, la puissance et autres perfections semblables. Car on peut appeler Sagesse le Père et l'on peut appeler Sagesse le Fils. On peut aussi appeler Puissance soit le Père, soit le Fils. »

Mais il n'en est plus de même suivant la comparaison de l'esprit humain. En effet, si, par exemple, on rapporte à « l'esprit » *mens*, la personne du Père, par là même le « verbe » qui procède de l'esprit sera pris pour le Fils, et la « volonté » qui procède de l'esprit et du verbe désignera le Saint-Esprit. Et dans ce cas, on ne peut point revenir sur ses pas, et dire que l'esprit déterminé à signifier le Père convient au Fils ou au Saint-Esprit, que le Verbe qu'on a pris d'abord pour le seul Fils peut être comparé au Père ou au Saint-Esprit, ou enfin que la volonté, dans laquelle on entend la personne du Saint-Esprit convienne aux personnes du Père ou du Fils. Ainsi, lorsque l'on compare la Trinité à l'esprit humain, chaque nom ne convient qu'à une personne; ce qui se dit de l'une ne peut point se dire de l'autre. Il en est comme des noms formellement relatifs, comme du Père qui n'est pas le Fils et ne peut être appelé Fils, comme du Fils qui n'est pas et ne peut être appelé le Saint-Esprit, comme le Saint-Esprit qui n'est ni le Père ni le Fils. Ainsi en est-il des noms qui sont tirés de la nature humaine par comparaison. On les emploie suivant la comparaison tirée de l'esprit humain, pour que l'infirmité humaine soit excitée à contempler de quelque façon l'ineffable mystère de la divine Trinité.

On a supposé que c'était suivant la comparaison tirée de l'esprit humain que nous avions dit : *voluntas ex voluntate*. Sans doute, prise dans ce sens cette formule serait de la dernière absurdité. Mais tout autre est la règle pour parler de Dieu suivant l'essence, et tout autre le langage adapté à la com-

paraison de l'esprit humain. Nous donc, nous adoptons et nous suivons la doctrine de l'éminent docteur Augustin, et nous disons *voluntas de voluntate,* suivant l'essence de la divine Trinité. Ce docteur l'entend de la même manière dans son Livre XV^e^ de la Trinité, lorsqu'il dit : « Melius, quantum « existimo, dicitur consilium de consilio, voluntas de volun- « tate, sicut substantia de substantia, sapientia de sapientia ». Tout homme sensé doit maintenant comprendre que nous n'avons point erré en ceci, mais que peut-être nos critiques ont été trompés par une lecture faite à la légère, en ce qu'ils ont pensé que nous prenions suivant la comparaion tirée de l'esprit humain une formule que nous entendions dans le sens essentiel (1) ».

Ici encore, nous devons admirer la science de l'école de Tolède. Ce passage est un bel enseignement de haute logique. La signification des mots est déterminée par le point de vue où l'on se place et par la théorie que l'on admet. Étant posé que l'on compare les processions divines aux opérations de l'esprit humain, la théorie exige un certain ordre dans les mots et l'on ne peut s'en départir sans enfreindre les lois de la logique. Mais il est permis de se mettre à un autre point de vue; car, après tout, la comparaison augustinienne n'est qu'une comparaison « par laquelle l'infirmité humaine est excitée à contempler tant bien que mal l'ineffable mystère de la divine Trinité ».

§ 4. — Déclaration du concile suivant.

Les évêques espagnols considérèrent cette doctrine comme si importante qu'ils la reproduisirent au XVI^e^ concile de Tolède (693).

---

(1) *Loc. cit.*, col. 527 seq.

« Le nom de « Volonté », disent-ils, se rapporte au Saint-Esprit, suivant la comparaison par similitude, qui distingue la Trinité sous les noms de mémoire, d'intelligence et de volonté. Mais ce même nom de « Volonté », considéré absolument, doit être pris substantiellement. En effet, le Père est volonté, le Fils est volonté, le Saint-Esprit est volonté; de même que le Père est Dieu, le Fils est Dieu, le Saint-Esprit est Dieu. Il en est ainsi de beaucoup de mots divins dont tous les catholiques reconnaissent sans hésitation le sens absolu. De même qu'il est catholique de dire : Dieu de Dieu, lumière de lumière; de même la vraie foi approuve la formule : volonté de volonté, aussi bien que sagesse de sagesse, essence d'essence; et de même que Dieu Père a engendré Dieu Fils, de même, le Père volonté a engendré le Fils volonté. »

On remarquera la dernière phrase : *Pater voluntas genuit Filium voluntatem.*

Elle semble un correctif destiné à adoucir la formule primitive : *Voluntas genuit voluntatem.* On peut l'identifier à la formule scolastique : *Pater, qui est voluntas, genuit Filium, qui est voluntas.* C'est la remarque de Petau. Dans tout ceci, il n'y a qu'une discussion sur la façon de considérer et d'exprimer une même vérité dogmatique.

§ 5. — Critique de Petau.

Mais il est un point dans la doctrine de Tolède qui, suivant Petau, a besoin de plus d'explications. Ce théologien était de cette opinion, soutenue par Suarez et beaucoup

(1) Concil. Toletan. XVI. — Voir Denzinger, *Enchiridion*, édit. 4, p. 103.

d'autres, que la théorie psychologique de saint Augustin est liée dogmatiquement aux données de la révélation. Il se crut donc obligé d'appeler l'attention sur une expression qui revient souvent dans les documents précédents, et de voiler son blâme sous la forme respectueuse d'une explication.

« Il faut nous garder, dit-il, de prendre ces mots : *secundum comparationem mentis humanæ*, comme si les évêques espagnols eussent estimé que le Fils ne procède pas réellement de l'esprit ou de l'intelligence du Père, ou le Saint-Esprit de la volonté du Père et du Fils, mais qu'il n'y a là qu'une conception de notre esprit et qu'en fait et à parler exactement, on peut dire que le Saint-Esprit procède *par l'intelligence* tout aussi bien que le Fils, ou le Fils par *la volonté*, tout aussi bien que le Saint-Esprit. En effet, ceci est faux. Bien qu'il n'y ait aucune différence réelle en Dieu entre l'intelligence, la volonté et la substance elle-même, cependant on ne peut confondre ensemble les propriétés d'origine, dont la différence ne provient pas de notre pensée, mais est seulement déclarée dans notre concept. Car elle existe vraiment dans cette simple et infinie nature, bien que notre esprit ne puisse la comprendre que d'une manière confuse et obscure. (1). »

J'ai cité tout ce passage, parce qu'il met bien en évidence la préoccupation suarésienne de faire pénétrer dans le dogme même la théorie psychologique de saint Augustin.

---

(1) Petau, lib. VI, c. x, § 7.

CHAPITRE VI

RÉSUMÉ

§ 1. — Résumé historique. — Orient.

Parvenu au bout de cette difficile *Étude*, je crois utile d'en réunir dans un même tableau les éléments divers.

L'effort du sabellianisme pour étouffer la Trinité de l'Évangile sous l'Unité judaïque n'eut d'autre résultat que de faire épanouir davantage la foi primitive dans la distinction des trois Personnes divines. S'exerçant dans cette direction, la raison fidèle appliqua la philosophie alors en honneur, à discourir sur le mystère de l'expansion divine. C'est ainsi que surgit dans le Didascalion d'Alexandrie la première théorie rationnelle de la Trinité. Nous avons vu cette théorie exposée et développée par saint Athanase. A l'entendre, le Fils est l'ensemble subsistant des perfections naturelles de Dieu, lequel est Père, précisément parce qu'il est la « source expansive de tout le bien caché dans la divinité ». Le docteur d'Alexandrie est tellement pénétré de cette théorie qu'il semble la considérer comme appartenant au dogme, et qu'il la mêle aux arguments tirés de la révélation. Aussi bien, l'hérésie d'Arius, malgré la différence de l'attaque, ne lui fit point abandonner son

système de défense. — Contre les sabelliens, il disait : Le sage et la sagesse sont deux choses distinctes; en Dieu ce sont deux Personnes différentes. — Contre les ariens, il ajouta : le sage et sa sagesse ne sont pas deux substances séparées; en Dieu, les deux Personnes sont coéternelles et consubstantielles; elles sont un seul et même Dieu.

Cependant, je l'ai dit ailleurs, le Maître de la patristique grecque indiqua et employa une autre tactique à laquelle s'attacha surtout saint Basile, lorsqu'il succéda à saint Athanase dans la direction de la polémique religieuse. Les églises d'Orient étaient alors comme affolées par un déchaînement inouï de subtilités péripatéticiennes. Grâce à son génie organisateur, saint Basile comprit qu'il fallait chasser du temple tous les marchands de sophismes et de systèmes, et rendre au dogme son autonomie. Il s'appliqua donc avant tout à codifier le langage ecclésiastique, de telle sorte que des formules simples pussent servir à séparer les orthodoxes et les sectaires plus ou moins hypocrites.

Il définit canoniquement l' « usie » et l' « hypostase »; il distingua entre les mots qui expriment dans la Trinité le « commun » de la substance, et le « propre » de chaque personne. Or le symbole de Nicée le guidait dans cette voie avec une autorité divine. *Deum de Deo, lumen de lumine. Deus, lumen :* voici des substantifs communs aux deux personnes, exprimant, par conséquent, la nature; *de* : voici la préposition qui, en exprimant une origine, distingue les deux personnes. Il était conséquent d'étendre cette nomenclature aux autres perfections de la divinité, aux autres noms qui signifient quelque chose de naturel. De là, les formules : « sagesse de sagesse, vie de vie, esprit

d'esprit, substance de substance », expressions qui soudent ensemble le « commun » et le « propre ».

Cette nouvelle terminologie fut certainement un progrès au point de vue strictement dogmatique, puisqu'elle fournissait des formules théologiques, précises et indépendantes de tout système philosophique. Doit-on la considérer comme une condamnation des grandes visées du Didascalion? Je ne le crois pas. La théorie alexandrine fut encore acceptée et appréciée pour sa beauté. Elle continua à servir contre les hérétiques qui admettaient son point de départ philosophique. Elle servit encore à soulever la raison jusque dans le voisinage du mystère impénétrable. Mais elle fut réduite à ce qu'elle est en vérité : une théorie rationnelle qui procède par voie d'analogie. La preuve que saint Basile entendait ainsi les choses se tire de sa conduite et de celle de ses deux amis. Si lui-même évite de s'appuyer sur cette théorie dans ses expositions dogmatiques, cependant on retrouve dans ses écrits certains passages, certaines phrases qui la rappellent. Saint Grégoire de Nazianze s'échappe à en faire usage, et saint Grégoire de Nysse s'y complaît. Fait plus remarquable encore! Le dernier et le plus didactique des Pères grecs, le scolastique de l'Orient, saint Damascène affirme cette théorie dans son exposition du dogme, et cela dans des termes à faire croire qu'elle appartient à « la Foi orthodoxe ».

Il ne serait donc pas plus équitable d'opposer en ceci saint Basile à saint Athanase, qu'on n'aurait le droit d'opposer saint Thomas d'Aquin à lui-même dans sa *Somme théologique* et sa *Somme contre les Gentils*. Dans celle-ci, en effet, dont l'allure est toute philosophique, le docteur angélique développe majestueusement la théorie augusti-

nienne de la Trinité, parce qu'il s'agit de montrer à la raison qu'elle se grandit à mesure qu'elle s'élève vers le mystère de la foi par ses plus spirituelles analogies. Dans la somme théologique, saint Thomas établit le dogme et les formules dogmatiques par des moyens théologiques, et ne fait appel que de temps en temps à la théorie psychologique, comme à une sorte de confirmation qui soulage la raison.

§ 2. — Résumé historique. — Occident.

Si le phare de la foi a pour toujours été établi sur le roc de l'Église Romaine, les foyers de science ecclésiastique ont subi les vicissitudes humaines. Dans les premiers siècles, l'Orient fut le grand laboratoire des études théologiques : dans l'Orient surgirent et les plus dangereuses hérésies et les plus puissantes expositions dogmatiques. Il n'est donc pas surprenant que nous retrouvions en Occident le reflet de la polémique grecque.

Pour nous en tenir au quatrième siècle, l'arianisme vient d'Orient. Mais Athanase est chassé en pays latin, et par là même y poursuit l'hérésie. L'Occident l'acclame comme le porte-étendart de la foi, et lui emprunte ses armes théologiques et philosophiques. Bientôt l'état de la lutte change en Orient. Saint Hilaire et saint Basile préconisent une tactique plus sévère. L'Occident suit ces nouveaux capitaines — dans une voie qui est pour plaire à l'austérité du génie latin. Peu à peu, on néglige la théorie rationnelle du Didascalion pour s'en tenir aux formules strictement dogmatiques. A la fin de la lutte, et lorsque la victoire est déjà assurée, saint Augustin recueille les

documents antérieurs, les analyse magistralement, rejette la théorie alexandrine dont le langage lui semble dangereux, et compose à l'usage du monde latin un traité théologique dans lequel les longues discussions n'ont pas d'autre but que d'éclairer les formules du dogme. En même temps, il se laisse entraîner par son génie contemplatif. Il recherche partout les vestiges de la Trinité, et son cœur s'enthousiasme lorsqu'il découvre dans l'âme humaine, faite à l'image de Dieu, des éléments qui s'adaptent si bien à l'exposition du mystère. Il y a donc deux parts dans l'œuvre impérissable de saint Augustin. Une première partie est strictement dogmatique; elle fit loi dès son apparition, et nous avons entendu le concile de Tolède appuyer son langage sur l'autorité du grand docteur. La seconde partie, c'est-à-dire, la théorie psychologique, ne s'imposa point de la même façon; mais elle suivit la fortune toujours grandissante de saint Augustin. Cette magnifique théorie prit un nouvel éclat sous la plume de saint Anselme, et elle entra, par les soins du Maître des sentences dans l'enseignement officiel de la théologie dogmatique. A la vérité, on la considérait au treizième siècle comme une simple synthèse rationnelle, et personne ne trouvait mauvais que Richard de Saint-Victor et Alexandre de Halès proposassent des systèmes fondés sur des analogies différentes. Mais un ensemble de circonstances inutiles à raconter obscurcit la théorie si brillamment défendue par saint Bonaventure. Aussi, plus tard, certains théologiens, uniquement instruits dans la méthode augustinienne, oublièrent que pour s'élever vers le mystère, la raison pouvait suivre d'autres « voies », *alia via* comme dit saint Thomas, et confondirent avec l'expo-

sition canonique du dogme une explication de simple analogie.

§ 3. — Conclusion sur les théories.

Le rôle de la théologie positive est de percer des ouvertures dans les murs de l'École, et d'y faire entrer la lumière de tous les points de l'horizon. A cette lumière, on comprend mieux combien le mystère trois fois saint est au-dessus de toutes nos conceptions. Nous ne le connaissons que par la révélation. Nous le confessons dans des termes déterminés canoniquement par l'Église. Ces formules dogmatiques sont parfois différentes comme langage extérieur; mais elles expriment identiquement la même pensée. Là se borne notre foi. Au delà, nos synthèses rationnelles ne sont que des analogies, légitimes sans doute lorsqu'elles sont inspirées par le langage scriptural, mais impuissantes à pénétrer dans le fond même des réalités divines.

Petau, se disposant à expliquer par la théorie augustinienne la différence entre la génération du Fils et la procession du Saint-Esprit, ne peut s'empêcher de trembler.

« Je suis effrayé, dit-il, par le langage de quelques anciens, qui imputent à témérité et à sacrilège l'intention de pénétrer dans une si grande chose, et la prétention de s'élever au-dessus d'une foi toute simple : tant ils regardent comme impossible qu'on puisse en découvrir la cause (1). »

Parmi les textes que cite Petau, j'en choisirai deux, à cause de leurs auteurs. Saint Damascène avait sucé la

(1) Petau, lib. VII, c. XIII, § 1.

moelle de la patristique grecque, et cependant il affirme son ignorance.

« Qu'il y ait, dit-il, une différence entre la génération et la procession, nous l'avons appris par la foi. Quel est le genre de cette différence, la foi ne nous en dit rien (1). »

Et saint Augustin lui-même, non plus lorsqu'il se livre à de pieuses méditations, mais lorsqu'il défend le dogme contre l'arien Maximin :

« Distinguere inter illam generationem et hanc processionem nescio, non valeo, non sufficio (2). »

Cependant, Dieu qui a employé des mots humains pour nous révéler son mystère, non seulement les a déterminés tels qu'ils expriment la vérité ineffable sous une forme analogique, mais encore les a choisis si riches en nobles concepts qu'ils aident la raison à constituer des théories qui soient un fantôme ou une ombre de la vérité, comme s'exprime saint Grégoire de Nazianze (3).

Toute théorie de la Trinité contient donc deux éléments, l'un de foi, l'autre de raison. Toujours et partout, l'élément de foi se retrouve pur et entier; mais l'élément de raison, c'est-à-dire le concept philosophique, peut varier. Ce sont toujours les mêmes perles, mais avec différents sertissages.

Au sujet de la génération du Fils, on compte trois théories différentes, une en pays grec, deux en pays latin,

---

(1) S. Damascène, *Foi orthod.*, lib. I, c. VIII. — M. XCIV, col. 824.
(2) S. Augustin, *Contr. Maximin.*, lib. II, c. XIV.
(3) Τὸ τῆς ἀληθείας ἢ ἀποσκίασμα. S. Grég. de Naz., orat. XXX, § 17.

et chacune d'elle a sa racine dans une parole divine.

Saint Athanase, méditant, suivant la philosophie de Platon la sentence de saint Paul *Christum Dei sapientiam et Dei virtutem*, conçoit le Fils comme la perfection divine qui jaillit d'une source parfaite. Plus tard, saint Augustin, appliquant l'analyse psychologique au texte : *Verbum erat apud Deum*, se représente le Fils comme le terme subsistant de la pensée divine. Enfin Alexandre de Halès, s'attachant aux noms par excellence « Père, Fils », établit la théologie de la première procession sur la fécondité d'un Vivant infini.

Que l'on s'en tienne à la théorie augustinienne. On en a le droit, à cause de sa beauté intrinsèque; on en a peut-être le devoir, à cause de l'habitude qui l'a fait passer dans nos mœurs. Mais qu'on la garde à sa place, à côté des autres théories rationnelles, *prima inter pares*.

Qu'on relègue les deux autres dans une sorte de musée théologique, comme on conserve dans le trésor d'une cathédrale les vases dont l'usage est démodé.

On respecte, du moins, ces vases pour leur valeur artistique; on ne les martèle pas, dans le but de leur faire prendre, à force de bosselures, une forme qu'ils n'avaient point en sortant des mains de l'orfèvre.

TABLE DES MATIÈRES

Avertissement v

ÉTUDE XIII

PÈRES GRECS

Objet de cette Étude 3

CHAPITRE I

DOCTEURS ANTÉRIEURS.

Article I. — *Origène.*

1. — Procès au sujet de son orthodoxie 5
2. — Conciliation des partis contraires 7
3. — Appréciation de saint Athanase 8

Article II. — *Saint Grégoire le Thaumaturge.*

1. — Importance de son témoignage 8
2. — La sainte Vierge l'instruit 10
3. — Profession de foi 11

CHAPITRE II

DOCTEURS DU QUATRIÈME SIÈCLE.

ARTICLE I. — *Saint Athanase.*

1. — Sa vie (296-373) 14
2. — Son rôle doctrinal 16
3. — Caractère traditionnel de sa doctrine 18

ARTICLE II. — *Didyme* (311-396).

1. — Sa science 19
2. — Ses œuvres 21

ARTICLE III. — *Saint Épiphane.*

1. — Sa vie (310-403) 22
2. — Ses œuvres 24
3. — Caractère de son enseignement 25

ARTICLE IV. — *Saint Basile.*

1. — Sa vie 26
2. — Caractère de son génie 28
3. — Importance de sa doctrine 29

ARTICLE V. — *Saint Grégoire de Nazianze.*

1. — Son caractère 30
2. — Sa science 32
3. — Son rôle providentiel 33

ARTICLE VI. — *Saint Grégoire de Nysse.*

1. — Son caractère 37
2. — Son épiscopat 38
3. — Ses œuvres théologiques 40

ARTICLE VII. — *Saint Cyrille d'Alexandrie.*

1. — Ses ouvrages sur la Trinité 42
2. — Caractère de sa doctrine 43

CHAPITRE III

LE DERNIER DOCTEUR GREC.

1. — Autorité de saint Jean Damascène..... 46
2. — Sa vie..... 47
3. — Rôle de la philosophie..... 47
4. — Du Livre intitulé « Fontaine de Science »..... 49
5. — Chapitres philosophiques..... 50
6. — Du traité intitulé : « Exposition de la foi orthodoxe... 51

ÉTUDE XIV

DOGMATIQUE GRECQUE

Objet de cette Étude..... 57

CHAPITRE I

ÉPOQUE PRIMITIVE.

1. — Prédication apostolique..... 59
2. — État primitif des esprits..... 61

CHAPITRE II

ÉPOQUE DU SABELLIANISME.

1. — La théologie anténicéenne dirige ses efforts contre le sabellianisme..... 63
2. — Des théophanies..... 63
3. — Des missions divines..... 66
4. — Des prépositions ἐξ, διὰ, ἐν..... 68
5. — Du même sujet..... 69

CHAPITRE III

ÉPOQUE DE L'ARIANISME.

1. — Caractère de l'arianisme..... 71
2. — Hérésie des Pneumatomaques..... 73
3. — Méthode générale de réfutation..... 74
4. — Saint Athanase docteur de la Trinité..... 74
5. — Texte sur la Trinité..... 76
6. — École d'Alexandrie..... 77
7. — École d'Antioche..... 79
8. — Docteurs de chaque école..... 81

CHAPITRE IV

ÉCOLE D'ALEXANDRIE.

ARTICLE I. — *Des opérations extérieures divines.*

1. — Rôles personnels dans une même opération..... 82
2. — Saint Athanase..... 83
3. — Saint Basile..... 84
4. — Saint Cyrille..... 85

ARTICLE II. — *Des théophanies.*

1. — Concile de Sirmium..... 88
2. — Nouvelle situation créée par l'arianisme..... 89
3. — Saint Hilaire..... 89
4. — Saint Ambroise..... 91
5. — Saint Athanase..... 91
6. — Importance de ce témoignage..... 93
7. — Saint Cyrille de Jérusalem..... 95
8. — Saint Basile..... 96
9. — Saint Cyrille d'Alexandrie..... 97
10. — Fondement théologique de cette attribution..... 99

ARTICLE III. — *Méthode exégétique.*

1. — Allure primitive..... 101

2. — Texte des Proverbes..... 102
3. — Saint Athanase explique ce texte..... 103
4. — Explication par l'Incarnation..... 104
5. — Suite..... 106
6. — Explication par la création métaphorique..... 108
7. — Explication par la régénération..... 110

CHAPITRE V

ÉCOLE D'ANTIOCHE.

ARTICLE I. — *Méthode exégétique.*

1. — Origine de la critique biblique..... 112
2. — Texte des Proverbes interprété par les docteurs cappadociens..... 113
3. — Explication de saint Épiphane..... 114
4. — Explication de Didyme..... 116
5. — Explications semblables d'un autre texte..... 119

ARTICLE II. — *Unification de certaines prépositions.*

1. — Querelle au sujet d'une doxologie..... 120
2. — Abus hérétique des prépositions..... 121
3. — Saint Basile combat l'abus d'une doxologie..... 122
4. — Saint Basile légitime une autre doxologie..... 124

ARTICLE III. — *Communauté des noms divins.*

1. — Opportunité de la méthode de récollection..... 125
2. — Règles adoptées en herméneutique..... 126
3. — Saint Grégoire de Nazianze..... 127
4. — Application au Saint-Esprit du nom « Dieu »..... 128
5. — Difficulté suscitée par cette application..... 130
6. — Solution des principaux docteurs..... 131
7. — Solution plus radicale..... 132

ARTICLE IV. — *Des théophanies.*

1. — Incertitude au sujet des théophanies..... 135
2. — Saint Grégoire de Nysse..... 136

3. — Didyme..... 137
4. — Saint Épiphane..... 138

CHAPITRE VI

COMPARAISON DES DEUX ÉCOLES.

1. — Deux tactiques différentes..... 140
2. — L'école d'Antioche prépare l'école augustinienne..... 141
3. — L'école d'Antioche prépare l'école scolastique..... 142
4. — Accord des deux écoles..... 144
5. — Caractère et rôle des deux écoles..... 146
6. — Digressions sur l'exégèse..... 146

ÉTUDE XV

LE PÈRE

CHAPITRE I

DU NOM « PÈRE ».

1. — On ne peut séparer l'étude du Père de celle du Fils.... 153
2. — C'est le nom propre de la première Personne..... 154
3. — Saint Hilaire..... 154
4. — Saint Cyrille d'Alexandrie..... 156
5. — Éternité de la Paternité..... 156
6. — Spiritualité de la Paternité..... 158
7. — La Paternité n'altère pas l'unité..... 159

CHAPITRE II

DU NOM « PRINCIPE », Ἀρχή.

1. — Divers sens de ce mot..... 162
2. Le Père comparé à une source..... 163

CHAPITRE III

PRIMAUTÉ DU PÈRE.

1. — « *Pater major me est* » 166
2. — Préséance du Père 168
3. — Saint Hilaire et saint Grégoire de Nazianze 170
4. — Autorité paternelle. — Premier sens 172
5. — Autres sens 173
6. — Obéissance filiale 175
7. — De l'honneur personnel 177
8. — Perfections personnelles du Fils 178
9. — Élévation vers la vertu surnaturelle 181

ÉTUDE XVI

L'INNASCIBLE

CHAPITRE I

DISCUSSION DES TEXTES.

1. — Abus hérétique du mot Ἀγέννητος 185
2. — Amphibologie de ce mot 186
3. — Comment saint Damascène lève l'amphibologie 187
4. — Difficulté de critique historique 188
5. — Surcroît de difficulté 191
6. — Un seul mot employé par les Pères 193
7. — Orthographe probable de ce mot 194
8. — État des esprits au quatrième siècle 196

CHAPITRE II

ARIUS ET SAINT ATHANASE.

1. — Texte de Platon 200

2. — Déclarations d'Arius..... 201
3. — Saint Athanase repousse le mot comme suspect..... 203
4. — Ambiguïté du mot Ἀγέννητος..... 205
5. — Tactique de Saint Athanase..... 205
6. — Il distingue ἀγέννητος et accepte γέννημα..... 205
7. — Il rejette γεννητός..... 206
8. — Il attribue au mot ἀγέννητος un certain sens relatif... 207
9. — Comparaison entre les noms « Dieu » et Ἀγέννητος... 209
10. — Résumé de sa doctrine..... 211
11. — Observation grammaticale..... 213
12. — Textes de saint Épiphane..... 214

CHAPITRE III

EUNOMIUS ET SAINT BASILE.

1. — Parallèle entre saint Athanase et saint Basile..... 217
2. — Basile signale la ruse des ariens..... 219
3. — Point formel du débat..... 220
4. — Argumentation d'Eunomius..... 223
5. — Saint Basile combat une erreur philosophique d'Eunomius..... 224
6. — Il combat une erreur théologique d'Eunomius..... 226
7. — Il montre que Ἀγέννητος ne signifie pas l'usie..... 226
8. — Il en déduit que γέννημα n'est pas un nom d'usie..... 228
9. — Il oppose Ἀγέννητος et γεννητός aux noms absolus.. 231
10. — Il fixe le sens notionnel de ces deux mots..... 233
11. — Saint Grégoire de Nysse discute le mot Ἀγέννητος..... 235
12. — Il accepte le mot γεννητός..... 237
13. — Saint Grégoire de Nazianze discute le mot ἀγέννητος..... 237
14. — Il accepte le mot γεννητός..... 238
15. — Des notions personnelles..... 240
16. — Résumé de ce chapitre..... 241

CHAPITRE IV

SAINT HILAIRE.

1. — Son rôle pacificateur..... 246
2. — Saint Hilaire traduit ἀγέννητος de deux façons..... 248

3. — Exemples de ces traductions 250
4. — De l'innascibilité 252

CHAPITRE V

D'UNE EXPRESSION PARALLÈLE.

1. — Le mot ἄναρχος introduit par les ariens 255
2. — Les docteurs en lèvent l'amphibologie 256
3. — Raison de l'appliquer spécialement au Père 258
4. — Le mot ἀρχή et les trois Personnes 259

ÉTUDE XVII

LE FILS UNIQUE

CHAPITRE I

LA FILIATION.

1. — La génération divine est mystérieuse 263
2. — Ses caractères d'après l'Écriture 265
3. — Sa raison formelle est la fécondité divine 268
4. — On en déduit l'éternité et la divinité du Fils 269
5. — Comment saint Grégoire de Nysse en déduit la consubstantialité 271
6. — Génération divine et génération humaine 273
7. — La génération parfaite et la consubstantialité 274
8. — Comparaisons traditionnelles au sujet de la génération divine 276
9. — Textes de Tertullien et de saint Hilaire 278

CHAPITRE II

DES NOMS DU FILS.

ARTICLE I. — *Généralités.*

1. — Des noms personnels 280

2. — Noms et titres personnels 281
3. — Des noms révélés 282
4. — Des noms du Fils 283

ARTICLE II. — *Théorie scolastique.*

1. — Noms propres des divines Personnes 285
2. — Raisons de ces noms 286
3. — Observation 287
4. — Des appropriations 288
5. — Première sorte d'appropriations 291
6. — Seconde sorte d'appropriations 292
7. — Examen de cette théorie 293

ARTICLE III. — *Théorie grecque.*

1. — Enseignement de saint Grégoire de Nazianze 294
2. — Discussion de cet enseignement 297
3. — Origène 298
4. — Saint Athanase 300
5. — Saint Basile 301
6. — Saint Grégoire de Nysse 303
7. — Saint Damascène 302
8. — Résumé 304

ÉTUDE XVIII

L'IMAGE

CHAPITRE I

DISCUSSION PRÉLIMINAIRE.

1. — « Image » est un nom du Fils 309
2. — Question soulevée par ce nom 309
3. — Comment Petau pose la question 310
4. — Examen de cette position 311

5. — Sentiment de Petau..... 313
6. — Première partie..... 314
7. — Observation..... 316
8. — Seconde partie..... 317
9. — Observation..... 319

CHAPITRE II

CONCEPT GREC DE L'IMAGE.

1. — Texte qui domine la question..... 320
2. — Définition de l'image par saint Damascène..... 322
3. — L'image manifeste le modèle..... 323
4. — L'image montre le modèle..... 325
5. — L'image le représente..... 326
6. — Des Images dans la Trinité..... 328
7. — Relation avec les créatures. — Comparaison de l' « Image » et du « Don »..... 330
8. — Retour sur le caractère expansif des processions..... 332

CHAPITRE III

L'IMAGE PAR FILIATION.

ARTICLE I. — *Filiation humaine.*

1. — Objet de ce chapitre..... 334
2. — Opinion de Vasquez sur la filiation humaine..... 335
3. — Opinion de Petau sur le même sujet..... 336
4. — Comparaison de ces deux opinions..... 337

ARTICLE II. — *Filiation divine.*

1. — Petau applique sa théorie à la filiation divine..... 339
2. — Digression sur l'éminence divine..... 341
3. — Premier texte grec invoqué par Petau..... 342
4. — Second texte invoqué par Petau..... 343
5. — Caractère contingent des actions divines..... 345
6. — Saint Basile et saint Grégoire de Nysse..... 347
7. — Élévation sur la bénignité et la miséricorde..... 348

ARTICLE III. — *Discussion de textes.*

1. — Utilité de cette discussion..... 350
2. — D'une expression employée par saint Paul..... 351
3. — Interprétation de Petau..... 351
4. — Texte de saint Basile..... 353
5. — Comment Petau interprète saint Athanase..... 355
6. — Suite..... 357
7. — Texte de saint Athanase..... 358
8. — Saint Cyrille tient la même doctrine..... 360

ARTICLE IV. — *Vue d'ensemble.*

1. — Deux caractères de l'image..... 361
2. — Analyse de l'éminence de Dieu..... 361
3. — Le Fils de Dieu est son image..... 362
4. — Saint Cyrille d'Alexandrie..... 363
5. — Comparaison du cachet et de l'empreinte..... 364
6. — Le Fils manifeste le Père..... 365
7. — Retour sur les noms divins..... 367
8. — Du mot Ἀρχή..... 368
9. — Du mot Πηγή..... 369

CHAPITRE IV

JÉSUS IMAGE.

1. — Jésus, image de son Père..... 371
2. — Texte de saint Irénée..... 372
3. — Texte d'Origène..... 372
4. — Jésus, image de sa mère..... 374
5. — C'est une ressemblance de personne à personne..... 376

ÉTUDE XIX

LE LOGOS

CHAPITRE I

GÉNÉRALITÉS.

ARTICLE I. — *Sens du mot Logos.*

1. — Origine sacrée de ce nom 381
2. — Ce nom répond à une réalité subsistante 383
3. — Des divers sens du mot Logos 384
4. — Texte important de saint Grégoire de Nazianze 385
5. — Conséquences pour la critique 385
6. — Saint Damascène distingue le verbe interne et le verbe proféré 387
7. — Classification générale par le même docteur 388

ARTICLE II. — *Interprétations hérétiques.*

1. — Gnostiques 390
2. — Sabelliens 391
3. — Ariens 391

CHAPITRE II

GRECS ET THÉORIE AUGUSTINIENNE.

ARTICLE I. — *Position de la question.*

1. — Objet de ce chapitre 394
2. — Sentence de Suarez 395
3. — Critique de cette sentence 396
4. — Thèse de Franzelin 398
5. — Examen de cette thèse. — Le Fils 400
6. — Suite de cet examen. — Le Saint-Esprit 401
7. — Objet des articles suivants 404

ARTICLE II. — *Logos et concept mental.*

1. — Déclaration de Petau 405
2. — Discussion d'un texte 406
3. — Observation sur d'autres textes 408
4. — Du verbe du cœur chez les Grecs 409
5. — Pensées grecques avoisinant la théorie augustinienne.. 411

ARTICLE III. — *Le Logos et la génération divine.*

1. — Déclaration de Petau 412
2. — Remarque sur cette déclaration 413
3. — Les Grecs ne voient dans le Logos qu'un nom d'analogie. 414
4. — Texte de saint Denis d'Alexandrie 415
5. — Texte de saint Cyrille d'Alexandrie 416
6. — Conclusion de ce chapitre 419

CHAPITRE III

EMPLOI DU NOM « LOGOS ».

1. — Importance de ce nom 421
2. — Premier emploi de ce nom 423
3. — Second emploi de ce nom 423
4. — Texte de saint Grégoire de Nysse 425
5. — Autres textes 427
6. — Conclusion 429
7. — Retour sur la discussion précédente 429
8. — Dernière remarque 430
9. — Objet des chapitres suivants 431

CHAPITRE IV

PREMIER SENS : PAROLE.

1. — Pourquoi les Pères ont adopté ce sens 432
2. — Origène 433
3. — Saint Athanase 434
4. — Saint Basile 435

5. — Saint Grégoire de Nysse 437
6. — Saint Jean Damascène 439
7. — Saint Ambroise 440
8. — Saint Augustin 441
9. — Retour sur le verbe augustinien 443
10. — Élévation 445

CHAPITRE V

SECOND SENS : RAISON.

ARTICLE I. — *Faculté de la raison.*

1. — C'est un sens vulgaire du mot logos 448
2. — Sa place dans l'apologétique 448
3. — Sa place dans la dogmatique 450

ARTICLE II. — *Raison des choses.*

1. — Dieu est la raison de toutes choses 450
2. — Le Fils est spécialement la raison de tout 451
3. — De la raison scientifique 453
4. — De la Raison suprême 454

ARTICLE III. — *Raison de Dieu.*

1. — Logos signifiant « définition » 455
2. — Qualités d'une définition 456
3. — Définition philosophique de Dieu 457
4. — Définition divine de Dieu 460
5. — Résumé de cette Étude 461

ÉTUDE XX

LE FILS PERFECTION DU PÈRE

CHAPITRE I

PRÉLIMINAIRES.

1. — Importance de cette Étude 467

2. — Formule grecque à étudier 468
3. — Difficulté patristique 470
4. — Généralisation de cette difficulté 471
5. — Solution de Petau 472
6. — Cette solution semble insuffisante 473
7. — Nécessité de connaître la philosophie des Pères 474
8. — Exemple 475
9. — Application à la difficulté actuelle 477

CHAPITRE II

THÉOLOGIE SCOLASTIQUE.

1. — Catégories d'Aristote 479
2. — Leur application en théodicée 480
3. — Des relations divines 481
4. — Exposition de cette doctrine par Petau 483

CHAPITRE III

THÉOLOGIE ALEXANDRINE.

Article I. — *Exposé.*

1. — Métaphysique dionysienne 487
2. — Théodicée dionysienne 487
3. — Des processions divines 490
4. — Le Fils est la perfection même du Père 491
5. — Conséquences 493
6. — Comparaison avec la théorie scolastique 494

Article II. — *Textes.*

1. — La théorie précédente commune chez les Grecs 496
2. — Origène 496
3. — Le pape saint Denis 497
4. — Comment Arius formulait son hérésie 499
5. — Saint Athanase 501
6. — Saint Cyrille d'Alexandrie 502
7. — Saint Grégoire de Nysse 504
8. — Saint Grégoire de Nazianze 506
9. — Autres docteurs grecs 506

ARTICLE III. — *Simplicité divine.*

1. — Observation de Petau 507
2. — La simplicité invoquée contre le sabellianisme 509
3. — La simplicité invoquée contre l'arianisme 509
4. — La simplicité invoquée en faveur de l'homoousios 510
5. — En Dieu point de qualités 512
6. — Au lieu de qualités, des personnes 514
7. — Retour sur la théologie alexandrine 511
8. — Texte de saint Athanase 518

ARTICLE IV. — *Applications.*

1. — Le Fils est la sagesse du Père 520
2. — Le Fils est la puissance du Père 522
3. — Même sujet 524
4. — Le Fils est le vouloir du Père 525
5. — Même sujet 527

CHAPITRE IV

THÉOLOGIE D'ANTIOCHE.

1. — Nouvelle situation de la polémique 531
2. — Attitude de cette école 532
3. — Saint Basile 533
4. — *Lumen de Lumine* 534

CHAPITRE V

THÉOLOGIE LATINE.

ARTICLE I. — *Anciens traités.*

1. — Intérêt de leur étude 537
2. — Traités de saint Phœbadius (358) 538
3. — Traité de saint Hilaire (vers 356) 542
4. — Traité de saint Ambroise (378) 545
5. — Traité de Faustin (vers 382) 548
6. — Traité de saint Augustin (416) 550

ARTICLE II. — *Concile de Tolède.*

1. — Préliminaires historiques..... 552
2. — Déclaration de ce concile (688)..... 553
3. — Suite de cette déclaration..... 554
4. — Déclaration du concile suivant..... 556
5. — Critique de Petau..... 557

CHAPITRE VI

RÉSUMÉ.

1. — Résumé historique. — Orient..... 559
2. — Résumé historique. — Occident..... 562
3. — Conclusion sur les théories..... 564

FIN DE LA TABLE.

6835